

VIDA COTIDIANA DE LOS NEGROS EN HISPANOAMÉRICA

MARTA B. GOLDBERG (DIR.)
SILVIA CRISTINA MALLO
MIRTA FERNÁNDEZ
VIRTUDES FELIÚ
GLORIA GARCÍA

INTRODUCCIÓN

MARTA BEATRIZ GOLDBERG

INTRODUCCIÓN

La cotidianidad uno de los aspectos que hoy intentan rescatarse entre la memoria y la historia, Los africanos y afrodescendientes esclavos y libres surgen en una dimensión diferente en el estudio actual de las sociedades americanas. En lo público y lo privado, lo doméstico y lo familiar, la intimidad, las actitudes, lo simbólico y la búsqueda de la identidad, el imaginario y las mentalidades, es ineludible su presencia generadora de actitudes que les son propias. No son como se suponía meros sujetos pasivos, lo podemos apreciar en estas estrategias, relaciones y lazos sociales y en el intento reiterado de formar sus propias familias y de asociarse.

Es fundamental descubrir en ellos el grado de conciencia y aceptación de la normativa y su evasión, su manejo de la información y su relación con el poder del amo o del Estado, que los muestra intentando elegir su propio destino

“Los diferentes grupos de la población se comprometen en un proceso continuo de manipulación y construcción social de la realidad – dice R. Douglas Cope – especialmente en una sociedad multiracial, porque en ésta lo étnico se constituye en una identidad social que puede ser reafirmada, modificada y aún rechazada, porque el uso de la identidad étnica es libre, flexible y estratégica

Justamente los africanos eran el grupo más flexible y adaptable por su falta de inserción original en esta sociedad. Para los esclavos afroamericanos, sobrevivir, significaba incorporarse, pero esto no implicaba dejar de lado su constante deseo de la libertad y su búsqueda como lógica aspiración humana.

Se ha abandonado la concepción de su “anulación total de cualquier injerencia en la construcción de sociedades históricas”, y se los visualiza como grupos creativos con relación a la generación de nuevos procesos de adaptación y resistencia a punto de haber aprendido por necesidad a utilizar las contradicciones del sistema colonial en su provecho o elegir su propio destino aun en su esclavitud.

Despojados de su libertad, arrancados de sus tierras, sus familias, afectos, cultura y de toda la dignidad que le corresponde a un ser humano fueron llevados a lugares lejanos en condiciones infames.

Los esclavos eran una mercancía, que se compraba, vendía, rentaba, hipotecaba o embargaba, como cualquier otro bien mueble, pero por encima de todo esto, eran un instrumento de trabajo y con el fin de optimizar su rendimiento, sus amos no escatimaron esfuerzos para privarlos de sus sistemas culturales, tradiciones y lenguas. La deculturación pretendió llegar a todos los ámbitos, desde sus hábitos cotidianos hasta las estructuras sociales y religiosas.

Los africanos esclavizados llevados a distintas zonas de Hispanoamérica fueron obligados a trabajar de sol a sol, a adoptar otros hábitos y a practicar otro culto, pero en cada uno pudieron, pese a todo, recrear con sus recuerdos, esas huellas de africanía, que ocultaron detrás de la dominante, la nueva cultura afroamericana. En América, continente al que si algo lo caracteriza, del sur al norte y del este al oeste y desde lo biológico a lo cultural es ser profundamente mestizo, esa cultura afroamericana tendrá por lo tanto formas y manifestaciones diversas en los distintos lugares de Hispanoamérica según la época, según regiones y dentro de estas si eran urbanas o rurales y en este segundo caso si ellos trabajaban en productos para la exportación o para mercados locales.

Los distintos trabajos que integran esta compilación muestran cómo a lo largo y a lo ancho de Hispanoamérica transcurría la vida cotidiana de los emigrantes forzosos africanos. Podemos

analizar estos trabajos desde la diversidad que nos presentan dos zonas geográficas y productivas absolutamente distintas. :

- Cuba, una economía esclavista. tierra caliente, plantaciones, la maldita combinación: azúcar y esclavos, una producción para la exportación, donde se llevaron gran cantidad de esclavos hasta muy avanzado el siglo XIX y donde hoy la presencia de población de origen africano resulta evidente y
- El Río de la Plata (actual Argentina): una economía con esclavos con clima templado, esclavos urbanos, artesanos y domésticos principalmente y rurales dedicados a la agricultura y ganadería extensiva en las pampas, adonde se llevaron menor cantidad de esclavos y cuya presencia hay que rastrearla en los archivos y en las manifestaciones culturales y que es generalmente negada por sus habitantes.

Cada una de las autoras, como diría Paul Veyne,¹ ha transitado por otro” itinerario” dentro de este bosque, para mostrar la vida cotidiana de los afroamericanos. Todos estos itinerarios son válidos y estas distintas miradas en ámbitos americanos tan diversos espacial, temporal y productivamente al estar reunidos en esta recopilación se iluminan mutuamente lo que nos permite comprender más acabadamente esa vida cotidiana de los afroamericanos

En *Divertimiento de negros en Cuba*, Virtudes Feliú Herrera analiza las fiestas en todo el territorio cubano desde el siglo XVI hasta nuestros días. Los tipos de fiestas reseñados son muy diversos: con rasgos carnalescos, de bandos, campesinas, familiares, religiosas de origen católico y de las diferentes Reglas africanas, de Cabildos y asociaciones, las propias de Vodú haitiano, las de origen patriótico y otras. Demuestra la autora que todas responden a una motivación y función social en cada contexto histórico en que tuvieron o tienen su desarrollo. Sostiene que el espectro general de los divertimientos negros guarda estrecha relación con el monto de la trata a lo largo de cuatro siglos y la descendencia consecuente que fue uno de los principales factores en la formación del etnos y la nacionalidad cubana, que se basó en mitos, leyendas y narraciones que se sucedieron de generación en generación en un cuerpo organizado de vida, que comprendía hábitos, lenguas, costumbres. Estas fiestas se readecuaron de acuerdo al sistema de simbolismo, atributos y cultos en la nueva realidad que le tocó vivir, sobre todo las relacionadas con las conmemoraciones católicas. Considera que en los Cabildos de Nación supervivieron dentro del proceso de transculturación las manifestaciones tradicionales de esos pueblos con cierto grado de pureza, en especial sus fiestas, músicas, danzas y artes culinarias y concluye considerando que estas instituciones desempeñaron una importante función en la vida religiosa del negro, porque bajo la advocación de santos católicos mantuvieron y transmitieron las representaciones de sus orishas disimuladas en la iconografía de los mismos.

En *Oralidad y africanía en lo profundo de lo cubano*, Mirta Fernández Martínez analiza detalladamente las lenguas, los cultos, los mitos, leyendas y literatura africanos en Cuba y demuestra que son parte constitutiva de la identidad cubana y que otro tanto ocurre con el pensamiento africano que se ha convertido en uno de los componentes esenciales de la personalidad cubana, de la música, de las religiones de antecedente africano - ya cubanas -, de las comidas, de las formas de caminar, u otras, e incluso en reacciones frente a la vida.

¹ Paul Veyne. “¿Cómo se escribe la historia?”. En *Foucault revoluciona la historia*. Alianza Editoria.

En su trabajo observa que La literatura y otras manifestaciones culturales de antecedente africano, han pasado de labio en labio, de corazón a corazón, desde los tiempos de la colonia y se mantienen en la memoria colectiva. Las tradiciones religiosas de antecedente africano, actuando como núcleos duros de resistencia cultural, han preservado las complicadas cosmogonías de los dioses africanos, una visión de la vida y del disfrute estético, un pensamiento filosófico y un enorme caudal de mitos y leyendas que han enriquecido la literatura cubana. Considera que esas ceremonias, fiestas y comidas en las cuales la familia religiosa se reúne, con el tradicional sentido de la hospitalidad de origen africano son hoy tan cubanas como los complicados ritmos que vinieron de África y que incluso en ocasiones religiosas solemnes, baila el cubano con esa alegría de vivir, cantando en un coro que responde a un solista, con una vitalidad desbordante aún en las personas ancianas, movidas por los ritmos contagiosos de los tambores que en las puertas de un nuevo milenio continúan “hablando lengua” para comunicarse con los manes africanos

Y concluye instando a “preservar nuestras diferencias, reconocer su legitimidad y aceptarlas es una manera de enriquecernos. Por ello, el conocimiento, la valoración de las culturas surgidas en nuestro continente y la defensa de nuestras realizaciones culturales, es tarea vital para fortalecer nuestra identidad frente a los retos del mundo contemporáneo.”

En *Conspiraciones y revueltas. La resistencia de los negros en Cuba (1790 - 1845)*, Gloria García analiza las formas de resistencia negra durante este periodo en el contexto de las condiciones históricas concretas de Cuba. La originalidad de su propuesta es que inscribe su análisis dentro del marco teórico aportado por la escuela británica de la historia desde abajo construido con las significativas contribuciones de E.T Thompson, George Rudé² y Eric Hobsbawnen . Desde esa perspectiva considera a la cimarronería y a todo el movimiento opositor a la esclavitud como parte integrante de los actos de resistencia del “menu peuple” en sociedades precapitalistas, Considerando que este contexto es el adecuado para hallar las regularidades que norman su origen, desenvolvimiento y fracasos.

Gloria García diferencia claramente la cimarronería de las frecuentes fugas temporales del esclavo de la casa de su amo. Considera que están usualmente limitadas a un corto número de horas o días, no es realmente cimarronería, sino ausentismo de breve duración una reacción normal ante castigos severos o injustificados, o por el deseo de visitar a parientes o amigos, asistir a funciones religiosas y fiestas o, simplemente, de descansar del rigor del trabajo los que serían motivos suficientemente poderosos para impulsar un acto que, de manera habitual y casi automática, suponía un castigo más o menos riguroso. Siguiendo a Manigat³, considera que sólo sería lícito considerar cimarrón al esclavo huido que escoge vivir en la frontera del sistema plantacionista, poniendo una distancia física entre el régimen y el lugar donde él ha decidido residir. Mientras las motivaciones de los cimarrones como individuos revelan sólo una conciencia espontánea, o como máximo, una conciencia prepolítica, los cimarrones como grupo evidencia la existencia en esas masas de una conciencia política, de un estadio prenacional en la formación de su constelación espiritual y finalmente una conciencia nacional tal como ocurrió en el caso de Haití.

Para Gloria García el estudio de estos proyectos y de los movimientos que, en determinadas circunstancias lograron alcanzar realización plena, pone en evidencia que los esclavos tuvieron la conciencia, la disposición y la flexibilidad necesarias para organizar estos actos de protesta con un grado de eficiencia similar al de otros grupos sociales subalternos.

² George Rudé, *The Crowd in History. A Study of Popular Disturbances in France and England, 1730-1848*. London, Serif, 1995; págs 5-6.

³ Leslie F. Manigat, “The Relationship between Marronage and Slave Revolts and Revolution in St.Domingue-Haiti” en Vera Rubin y Arthur Tuden (ediits), *Comparative Perspectives on Slavery in New World Plantation Societies*, N. York, The New York Academy of Sciences, 1977

Como Gloria García, Silvia Mallo en *La población africana en el Río de la Plata "Delito, adaptación y negociación* adhiere a un esquema interpretativo que difiere del tradicional, y considera que la comisión de delitos por los afroamericanos en el Río de la Plata no implicaba una resistencia sino una adaptación al sistema

Genovese y Scott ya habían observado que las formas de resistencia cotidiana eran mecanismos de rechazo y de adaptación al sistema al mismo tiempo. Y más aún, que para muchos de los sectores dominados podía ser esta la única opción disponible.

Silvia Mallo sigue aquí el esquema interpretativo de Carlos Aguirre⁴ quien sostiene que los afroamericanos poseían intereses propios que salvaguardar -no siempre económicos- tales como su condición humana, destacando que el delito era, entre ellos, mucho más que una forma de resistencia a la esclavitud, una forma de autodefensa que los inducía a recurrir a diversos mecanismos de confrontación y resistencia en el contexto del esfuerzo que realizaban en la adaptación, para lo cual analiza cuatro formas de resistencia que implicaban en sí mismas algún tipo de adaptación: cimarronaje o fuga, conflictos legales, estrategias para acceder a la propia libertad y lucha violenta.

Silvia Mallo observa actitudes contradictorias propias de esta sociedad, que se darían tanto en los esclavos como en sus amos. En los primeros porque aceptaban las reglas del juego por una parte, cuando la protección o el beneficio les alcanzaba, o se ponían en contra si les convenía. En la actitud de los amos porque existían, como demuestra, los que los inducían al delito, los enviaban a injuriar, a robar, a pegar y a matar como los que los protegían en el delito y los ocultaban, sobrepasando el límite impuesto por la ley respecto a la obligación de los amos de pagar e indemnizar a las víctimas de los delitos de sus esclavos. Se da entonces una situación compleja en la que la relación entre amos y esclavos por una parte disminuye la autoridad y por otra la engrandece y condiciona⁵

Considera que la interrelación de los negros y mulatos era por lo tanto vertical y horizontal lo que, en cierta forma, los transformaba en un engranaje importante de esta sociedad. También observa que la sociedad de la época sitúa a los negros y mulatos como especialmente propensos al delito, verdadero prejuicio. ya que los registros muestran que un veinte por ciento de los delincuentes eran negros esclavos y mulatos o pardos libres sobre un sesenta por ciento de delincuentes blancos. Concluye Silvia Mallo considerando que una justicia cara y discriminatoria como la de entonces no era accesible a estos sectores sociales, es decir, ellos representan a una mínima porción de la población negra esclava o libre, aunque con respecto a otros sectores bajos de la sociedad en este caso son más numerosos los casos porque son los amos los que se presentan generalmente a la justicia. La Justicia que se aplica en estos casos, es en palabras de Giovanni Levi aquella adoptada por la sociedad del Antiguo Régimen y construida sobre la base de la desigualdad reconocida por todos en la que "...la ley difiere para cada estrato social, cuando no para cada persona, en una justicia del caso concreto, determinado según las desigualdades sociales definidas".

⁴ Carlos Aguirre. *"Agentes de su propia libertad: Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud. 1821-1834"*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993.

⁵- Silvia Mallo: "La libertad en el discurso del Estado, de amos y esclavos. 1780-1830". En: *Revista de Historia de América*, (IPGH) México n° 112, julio-diciembre, 1991. ; "Hombres, mujeres y honor. Injurias, calumnias y difamación en Buenos Aires (1770-1840)". Un aspecto de la mentalidad vigentes. En: *Estudios e Investigaciones*, n° 13. La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. UNLP, 1993. Silvia Mallo y Marta Goldberg: "Esclavos y libres en la ciudad y la campaña rioplatense. Formas de vida y de subsistencia. En: *Temas de África y Asia* n° 2 Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1993.

⁶En *Trabajo y vida cotidiana de los africanos de Buenos Aires (1750-1850)* de Marta Goldberg y Silvia Mallo, las autoras analizan una sociedad con esclavos muy diferente a sociedad esclavistas, características de las zonas de plantación como la cubana. Esta sociedad que integraba a los inmigrantes forzosos africanos a las actividades domésticas y artesanales a jornal en las ciudades y a éstas y a las tareas propias del sistema de la estancia rioplatense en las áreas rurales. En la vida cotidiana, aún dentro del sistema de esclavitud, gozaban de ciertas “oportunidades” que los diferencia de los esclavos de la plantación.

La normativa vigente le daba derecho a su manumisión, obtenida por donación o pagando su propio precio pero esta nada decía de lo que califican como “vías de escape” o “libertad de hecho” que van también deteriorando la condición servil. Estas vías de escape estaban ligadas a su ocupación tanto como a las formas de vida cotidiana que caracterizaban en esa región a las zonas urbanas. Richard Wade también ha considerado que el deterioro de la condición servil en ese mismo período y particularmente en zonas urbanas se debía a las múltiples vías de escape allí existentes.⁷ Un esclavo indudablemente no deja de ser esclavo ni adquiere mayores derechos a través de estas “vías de escape” pero, en situaciones que no llegan al conflicto o al enfrentamiento, son espacios que el amo otorga y el esclavo adopta. La cuestión está relacionada no sólo con el uso que cada esclavo hace de lo que Klein denomina el tiempo para sí, sino también a las posibilidades de movilidad espacial y a las estrategias utilizadas tanto para desarrollar su talento y capacidad como para emprender el camino hacia la manumisión y la libertad. Consideran que si se liga la ocupación de cada esclavo, a su saber y a su manejo de la información y las características de cada relación amo esclavo a las formas de vida cotidiana, se aprecia como se construye la propia, la identidad afroamericana. Como dice Herbert Klein “No ha de sorprender que la cultura creada por el esclavo en América — sirviera para dos propósitos opuestos: integrarlo en la sociedad dominada por el amo blanco y proporcionarle una identidad y un sentido que lo protegieran de la opresión y de la hostilidad de esa misma sociedad.”⁸

A lo largo del trabajo comprueban que en las áreas rurales de las tierras de frontera las “vías de escape” son aún mayores. El aislamiento, que borra todo tipo de diferencias en esas zonas facilitaba cierta libertad dentro de la esclavitud y el vivir como si fuera libre y, a veces, el ascenso social. La extensa pampa y el sistema implantado por los amos proveía posibilidades de subsistencia, de acceso a la tierra o al menos a poseer en propiedad algo de ganado. Todo ello habría significado para los que obtenían su libertad un aliciente o incentivo para su traslado a la zona rural, y, en el caso de los esclavos que trabajaban en las áreas donde los controles son más laxos el poder disfrutar de ciertas formas de vida libre dentro de la esclavitud.

Es difícil definir en que condiciones estarían estos esclavos que hacían uso de esta oportunidad de las “vías de escape”.⁹ Las autoras consideran distintos casos en donde los esclavos, reiteradamente alquilados, habían perdido el contacto con sus amos e inclusive la noción de quien era este; los que viviendo en el interior del país eran enviados a Buenos Aires o, de la ciudad al campo a “buscar la vida”, aquellos cuyos amos habían muerto intestados o no volvieron de algún viaje y, los que en ausencia del amo se hacían cargo de la casa y de los niños huérfanos.

Es cierto que la condición de esclavo es la antítesis de la del libre y que jamás sería deseable, pero hay casos en que siéndolo vivían libremente sin responder a órdenes de los amos

⁶ Levi, Giovanni, “Reciprocidad mediterránea”, en *Hispania*, LX, número 204, 2000

⁷- Richard Wade. *Slavery in the cities of the South, 1820-1860*. London. University of Oxford Press. 1977

⁸ Klein, Herbert *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*. Madrid, Alianza América, 1986

⁹ Romano, Ruggiero; “Fundamentos del funcionamiento del sistema económico colonial” en, Heraclio Bonilla, ed. *El sistema colonial en la América española*, Ed. Crítica, Barcelona, 1991, pp. 239-280

desinteresados, negligentes o ausentes. Teniendo en cuenta la particularidad de esta esclavitud y sus múltiples variables buscaron en diversas fuentes para poder mostrar las historias personales y cotidianas de la población africana y de sus descendientes morenos y mulatos y finalmente caracterizar la vida cotidiana del conjunto de estos rioplatenses, de sus formas de vida y de subsistencia,

Concluyen que lejos de la pasividad aprendieron malas artes, las mismas que les enseñó el medio en el que vivían, y, la noción de las ventajas que podían obtener de su trabajo o de los pequeños negocios. y a veces el arte más sutil de volcar a su favor las situaciones cuando su éxito personal le permitía superar su condición. El “blanqueamiento” entendido como adaptación al medio fue sin duda parte de sus vidas y de su adaptación pero más que ello, aún siendo esclavos algunos tuvieron la posibilidad de elegir sus propias formas de vida, lo que les facilitaba su ascenso social

Marta Goldberg y Silvia Mallo en *Vida y muerte cotidianas* observan que la muerte era una realidad siempre presente desde el primer minuto de la esclavización de los africanos. Analizan la tipología de las enfermedades generadas en sus lugares de origen y/o adquiridas en el tránsito desde allí a los puertos de embarque y desde estos hacia América, donde la cruel travesía atlántica jugaba conjuntamente con el proceso de desarraigo, uno de los papeles más destacados entre los factores de riesgo para su supervivencia. Analizan las distintas enfermedades toda una serie de enfermedades, entre las que se cuentan algunas infecciosas, a las que los negros eran propensos en África, aquellas otras generadas en la travesía y la sensibilidad que demuestran respecto de las que encuentran en América.

A esto se agrega, ya en el Río de la Plata el estudio de la mortalidad que estaba estrechamente ligada a la baja calidad de la alimentación, el hambre, la enfermedad y el tipo de trabajo, a las formas de integración y a la calidad de vida dentro del sistema esclavista vigente.

Utilizan diversas fuentes, registros de hospitales, cárceles, registros parroquiales e información judicial. Si bien la información impide la elaboración de largas series confiables que tengan en cuenta variables como la edad y las causas de la enfermedad o la muerte, la información cualitativa la complementa y les permite reconstruir un cuadro aún más rico en posibilidades. Observan la incidencia de epidemias, de enfermedades pulmonares, de las propias del primer año de vida, diferenciando dentro del grupo los libres y esclavos, varones y mujeres y comparándolos a su vez con los blancos. Algunos casos son llamativos porque surgían como complicaciones de enfermedades o heridas aparentemente insignificantes por una muy deficiente atención en primera instancia.. Mientras cada español o criollo se hacía curar por el fraile de su convento predilecto, comprueban que los negros se atendían en los hospitales a cargo de los Betlemitas pero muy frecuentemente recurrían a curanderos o hechiceros de cada "nación" también consultados en más de una oportunidad por señoras de alcurnia.

Con respecto a los locos el tratamiento difería según sexo y grupo étnico. Eran clasificados, tanto por los frailes como por las autoridades municipales en furiosos, deprimidos y tranquilos. Los locos furiosos varones, previa consulta al sacerdote, si eran blancos, y al hechicero si eran negros, eran depositados en la cárcel del Cabildo para su “amansamiento” con palos, duchas y ayunos.

Las mujeres, si eran blancas, eran recluidas en los conventos. Si eran negras o mulatas "rara vez lograban tal favor, pasando al calabozo de la policía, donde recibían el mismo trato que los hombres". A su vez, los "deprimidos" de uno y otro sexo, o también los agitados que lograban "amansarse", eran asistidos en sus domicilios, por el Padre o el Brujo, "según su color".

Los negros pasaban las semanas peligrosas en la cárcel del Cabildo y los meses tranquilos en el Hospital. Estos negros actuaban como ayudantes: "trabajaban en el Hospital como

sirvientes y varios ayudaban a los Betlemitas en calidad de enfermeros". Cuando se creó el Hospital de Dementes, los trasladados "eran casi todos negros y mulatos; muy pocos criollos indigentes". Consideran que, bajo la apariencia de "curanderismo", se encubrían o protegían funciones cúlticas, aunque no existían límites precisos entre ambas porque los curanderos, brujos o hechiceros africanos poseían los saberes necesarios para resolver diversos problemas de la vida cotidiana, tales como el curso y la detección de las causas de las enfermedades, el conocimiento de las yerbas que curaban y sus tratamientos.

Marta Beatriz Goldberg

**LA POBLACION AFRICANA
EN EL RIO DE LA PLATA
DELITO, ADAPTACION Y NEGOCIACION**

SILVIA CRISTINA MALLO

ÍNDICE

NEGROS Y DELITO EN EL RIO DE LA PLATA	8
--	----------

El sistema colonial que heredamos de España estaba basado en las tres tradiciones que la construyeron a través del derecho talmúdico, el derecho canónico y el derecho islámico. La caracterizaban además la existencia de diferentes fueros y una fuerte impronta religiosa de la que el Estado no se había separado aún a fines del siglo XVIII y del período colonial. Eran aún punibles entonces para cada individuo el “delito y el pecado”.¹⁰ Mostraba, por otra parte que desarrollados en torno a la justicia distributiva que aspira a garantizar a cada uno lo que le corresponde, ésta se administraba sobre una sociedad rígidamente jerarquizada que tenía en cuenta especialmente las diferencias de status y raciales o de “calidad” en la que en definitiva se consagraba la desigualdad reconocida por todos los integrantes de la sociedad.¹¹

La normativa penal colonial se apoyaba en la legislación española de diferentes procedencias que se acumularon en el tiempo como Fuero Juzgo, Fuero Real, las Siete Partidas, Leyes de Toro y después de conquistada América las Nuevas Leyes o la creación de instituciones como el Consejo de Indias. Más adelante, ya en el siglo XVII la Recopilación de Leyes de Indias no impide la aplicación en las colonias de las leyes anteriores.¹² El concepto del delito objeto de revisión por parte de los filósofos racionalistas fue sin embargo variando y centrándose en una concepción laica producto del proceso de secularización de la época por la que el objetivo era en la definición de Manuel de Lardizábal y Uribe “la sanción a las acciones externas que directa o indirectamente turbaban la tranquilidad pública o la seguridad de los particulares”.¹³ En el orden local los bandos de buen gobierno regulaban el control social sobre la población e imponían diferentes tipos de penas para el delito y aún los comportamientos equívocos de los sectores bajos de la población, las fiestas y lugares de diversión y esparcimiento y aún sobre la mendicidad.¹⁴

En un área marginal del Imperio Español en América, el Río de la Plata era uno de los espacios que recibía de la política desarrollada por el Estado en el contexto de las medidas borbónicas, el mayor impacto. La población se había duplicado extensamente alcanzado en la segunda mitad del siglo XVIII una dimensión que la equiparaba recién entonces a las otras ciudades del virreinato vinculadas a Potosí. Radicado especialmente este crecimiento en los sectores más bajos de la población se generaba un desequilibrio importante que ponía a la seguridad pública en un lugar preponderante en la preocupación constante de las autoridades coloniales que comenzaban a señalar su peligrosidad.¹⁵

La población afroamericana rioplatense fue parte fundamental en el crecimiento de la ciudad a fines del siglo XVIII y formó parte esencial de la población que era necesario ser controlada tanto por parte de los amos como por parte de las autoridades. Ellos cuando habían sobrevivido al proceso de hispanización, se veían forzados y sometidos en el período colonial a los vaivenes de la adaptación y la resistencia. La sociedad blanca insistía en señalarlos además, desde la óptica racista, como los protagonistas principales de las actividades delictivas. Consideraban que eran la resultante de su inferioridad, estigma de la raza, tanto

¹⁰ García Belsunce, (dir). *Buenos Aires: salud y delito, 1800-1830*, Buenos Aires, Emece distribuidora, tomo II, 1977 pág. 167-297.

¹¹ Levi, Giovanni, Reciprocidad mediterránea, En *Hispania*, LX/1, núm.- 204, CSIC, Madrid, 2000.

¹² Barreneche, Osvaldo: *Dentro de la Ley: TODO. La justicia criminal de Buenos Aires en la etapa formativa del sistema penal moderno de la Argentina*. La Plata, Ediciones Al Margen, 2001.

¹³ García Belsunce: ob. cit. Pág. 169 y ss.

¹⁴ Barreneche, Osvaldo: ob. cit.

¹⁵ Barreneche, Osvaldo: Ob. cit.

como de comportamientos y prácticas culturales no bien vistas por ojos europeos occidentales.

Todo esto los transformaba en enemigos potenciales de la sociedad toda sin considerar su situación de marginalidad jurídica, social y económica en la que se incorporaban a la sociedad. El delito criminal o contra la propiedad estaba así indefectiblemente ligado a la población afroamericana. Este preconceito que atravesaba a toda la sociedad, incluida la población indígena, generaba una actitud de desprecio basada en el prejuicio generalizado. Asimismo aparecía en el accionar de una justicia discriminatoria que se manifestaba no sólo en el tratamiento que recibe el negro o mulato cuando se lo apresaba sino también en los espacios que ocupaba en el encarcelamiento y en las penas a que se lo sentenciaba y sometía.

Muchos años de contacto con los archivos judiciales de Real Audiencia y Juzgado del Crimen nos permitieron ratificar estos comportamientos una y otra vez. El hecho de encontrarnos con la población afroamericana en otro tipo de problemáticas y conflictos tales como matrimonios, divorcios, problemas de familia o de disputa de terrenos en la misma justicia civil nos dieron de ellos otra visión. Ella fue la de una adaptación plena a esta sociedad siguiendo las pautas que ella misma y particularmente sus amos, señalaban. Ello no implicaba a mi juicio recaer en el mito de la docilidad de los esclavos y de la benignidad de la compulsión existente. Trataremos aquí de buscar aún en las formas de resistencia los indicios de adaptación, la negociación y la afirmación de su identidad fundada en el arraigo a estas tierras.

No ignoramos la existencia de fugas reiteradas que constituyeron una forma de resistencia cotidiana que también tuvo vigencia en todo el ámbito del virreinato del Río de la Plata, llegando a ser una rutina. Se han aportado ya listas de fugas obtenidas de fuentes judiciales y notariales con un promedio de cuatro esclavos fugados por año entre 1720 y 1819¹⁶ Creemos que la solicitud de manumisión de los esclavos, la actitud de aquellos que se fugaban para conchabarse en otro lugar, los que pedían cambio de amo, las esclavas que huían de Buenos Aires hacia el interior del territorio como volantonas en las carretas y, en fin, todos los que no querían estar sujetos a su condición pueden demostrarnos las formas de adaptación que buscamos. Todo ello nos condujo a observar la cuestión con mayor detenimiento y replanteárnosla a la luz de nuevas posiciones al respecto.

En primer término esta sociedad que se pensaba a sí misma dividida en términos raciales, asignaba un lugar específico a la inmigración forzosa de los afroamericanos. Sin duda negros y mulatos, esclavos y fundamentalmente los libres se encontraban inscriptos en los sectores más bajos de esta sociedad compartiendo con blancos pobres y con indios y mestizos una realidad a veces similar: la desocupación y la inestabilidad, la pobreza que conduce a la "vagancia" y al delito. Y en este caso se agrega todo el peso de los prejuicios raciales y contra lo que se denomina su "condición": la esclavitud.

Pertenecía así a este sector homogéneamente pintado tradicionalmente por su desarticulación, alternando entre la movilidad espacial permanente, la desocupación y la violencia que llega al crimen y que impide un ordenamiento básico y que hoy se quiere ver en el terreno de la confrontación. Pero ello también les daba elementos comunes de sociabilidad básica y de mutua interrelación y les abría similares canales de ascenso y de movilidad social en una experiencia común. Surgían en ellos como destaca Vovelle, actitudes colectivas que se expresan en actos y gestos que, aparentemente insignificantes, son el reflejo inconsciente de

¹⁶ Saguier, Eduardo: *"La fuga esclava como resistencia rutinaria y cotidiana en el Buenos Aires del siglo XVIII"*. En *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*. Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales. Universidad Autónoma "Gabriel René Moreno", segunda época, volumen 1 n° 2, diciembre de 1995.

representaciones comunes y arraigadas.¹⁷ Su universo mental era el mismo, su raza y la experiencia de ella derivada eran todavía diferentes. El conflicto que llegaba al delito y que planteaban ante la justicia nos permite informarnos no sólo de sus condiciones de vida sino también observar como ellos contaban y como vivían estas vidas.

Por otra parte, había sostenido y sostengo aquí, que el proceso de adaptación de la población afroamericana a esta sociedad con esclavos, del tipo doméstico y a jornal, fue más amplia y usualmente con espacios de "escape" a su condición. Ligada fundamentalmente a la continua interrelación con sus amos y ello desde adentro, desde lo cotidiano y al interior de los hogares, vieron ampliadas las posibilidades de una mayor comprensión del mundo en el que viven en la ambivalente adopción y rechazo al que son sometidos en el mundo de prejuicios de los amos, de normas y conductas que ellos desarrollan.

Es en este sentido en el que he observado en los afroamericanos una actitud asimismo contradictoria y que es propia de esta sociedad. Esta pasaba por la aceptación de las reglas del juego por una parte, cuando la protección o el beneficio les alcanzaba, y de crítica por otra. Es que era contradictoria también la actitud de los amos existiendo como hemos demostrado, tanto los que los inducen al delito, los envían a injuriar, a robar, a pegar y a matar como los que los protegen en el delito y los ocultan. Ello era, sobrepasando el límite impuesto por la ley respecto a la obligación de los amos de pagar e indemnizar a las víctimas de los delitos de sus esclavos. Se da entonces una situación compleja en la que la relación entre amos y esclavos por una parte disminuye la autoridad y por otra la engrandece y condiciona¹⁸

La interrelación de los negros y mulatos es por lo tanto vertical y horizontal lo que, en cierta forma, lo transformaba en un engranaje importante de esta sociedad. Ello lo sometía sin embargo a un cuádruple embate: el de la esclavitud, el de la raza, la marginalidad inicial y la subordinación que exigía su condición cuando era esclavo. Al decir de Thompson son ellos los que recibían directamente los mensajes de la élite dominante y enfrentaban la fuerza de sus órganos de control pero también los conocían y tenían la oportunidad de reelaborarlos.¹⁹

Todo lo expuesto nos mostraba un cuadro de violencia rigiendo las relaciones de este sector inestable y fragmentado de la sociedad entonces en cambio y transición, pero que generaba a la vez un acelerado proceso de adaptación y la elaboración de estrategias de supervivencia. Entre ellas considero que se encuentran aquellas vinculadas al delito porque a mi juicio demuestran mejor que ninguna otra cosa, la adaptación al medio.

Taylor ha señalado precisamente que es en los papeles judiciales donde estos sectores hablan y expresan su percepción del sistema y su visión acerca de las relaciones coloniales. Observaba que a fines del período colonial los sectores bajos se interiorizaban cada vez mas de los valores dominantes del sistema colonial. Una demostración es precisamente la utilización que hicieron del aparato judicial con el que estaban totalmente familiarizados los delincuentes más que ningún otro.²⁰

¹⁷ Michel Vovelle, *Ideologías y mentalidades*. Barcelona. Ariel. 1985.

¹⁸ Silvia Mallo: "La libertad en el discurso del Estado, de amos y esclavos. 1780-1830". En: Revista de Historia de América, (IPGH) México n° 112, julio-diciembre, 1991. ; "Hombres, mujeres y honor. Injurias, calumnias y difamación en Buenos Aires (1770-1840)". Un aspecto de la mentalidad vigente. En: Estudios e Investigaciones, n° 13. La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. UNLP, 1993. Silvia Mallo y Marta Goldberg: "Esclavos y libres en la ciudad y la campaña rioplatense. Formas de vida y de subsistencia. En: Temas de Africa y Asia n° 2 Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1993.

¹⁹ Edward Thompson "La formación histórica de la clase obrera". tomo I. Barcelona, Ed. Laia, 1977.

²⁰ Willam Taylor. *"Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones mexicanas"*. México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

La cuestión planteada por la historiografía respecto a los sectores bajos en últimos treinta años giró, aún en lo referente a la historia americana colonial, en torno a la búsqueda de motines de subsistencia, urbanos y rurales, a las rebeliones, a las fugas y al delito. Este último como una manifestación menor de la hostilidad al sistema en el denominado *petit marronage*. "Los esclavos eran juzgados por sus delitos, mientras la violencia que los provocaba era ignorada" señala David Davidson "... la crueldad y el maltrato fueron una parte de la esclavitud. Mas allá de esta violencia puesta por el sistema y por los sectores dominantes ante el delito del esclavo no sólo se ignoran en la época sus causales sino que se transforman la diversidad de delitos en un todo homogéneo de resistencia al sistema y al amo, en el camino de la búsqueda de la libertad".²¹

Herbert Klein aún planteaba la violencia física de la condición de esclavo-propiedad como la causa del miedo y la indefensión de la población negra que le generaban sentimientos de hostilidad e inseguridad. "Para ellos - manifiesta refiriéndose al esclavo de las plantaciones - el único recurso era la fuga o la violencia" y, sin llegar a declararse la rebelión generalizada asegura que "en todas las sociedades esclavistas de América hubo una elevada incidencia de crímenes de sangre y contra la propiedad perpetrados por esclavos". Sin embargo, aclara, "estos delitos se relacionaban empero más con las condiciones materiales y la pobreza de sus vidas, sobre todo en las ciudades, que con la opresión de la cual eran víctimas". Incluso es entre pares que el delito se comete al menos en Río de Janeiro.²²

Últimamente otros enfoques y otras posiciones han sido adoptadas. El planteamiento de las formas de adaptación encontró su canal de expresión y prendió en la historiografía americana colonial. Primeramente en lo que se refiere a la población indígena americana, y luego, y aún comparándose los diferentes comportamientos entre estos y los grupos afroamericanos, en la población negro-mulata. Es el caso de lo planteado para la región andina peruana separadamente por Carlos Aguirre y Christine Hünefeldt.²³

En ambos casos se exponía claramente un concepto que se venía afianzando. Ya Genovese y Scott habían observado que las formas de resistencia cotidiana eran mecanismos de rechazo y de adaptación al sistema al mismo tiempo. Y más aún, que para muchos de los sectores dominados podía ser esta la única opción disponible.²⁴ Aquí se trataba de la comprobación de que la población negro-mulata, esclava y libre, no sólo tenía una masiva participación, también demostraron desarrollar una actitud activa para evitar la marginación y el cotidiano conflicto interétnico del cual eran uno de los ejes principales.

Christine Hünefeldt tomaba como base el desarrollo de la institución familia para comprobar la medida de la integración a la sociedad americana. Carlos Aguirre buscaba los datos que aportaban al concepto de la actitud activa de la que hablamos ya que los afroamericanos poseían intereses propios que salvaguardar -no siempre económicos- tales como su condición humana. Destacaba entonces el hecho de que el delito era, entre ellos, mucho más que una forma de resistencia a la esclavitud. Era una forma de autodefensa que los inducía a recurrir a diversos mecanismos de confrontación y resistencia en el contexto del

²¹ David Davidson: En Richard Price (ed) "*Sociedades Cimarronas. Comunidades esclavas rebeldes en las Américas*". México: Siglo XXI, 1981.

²² Herbert Klein. "*La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*". Madrid, Alianza América, 1986.

²³ Christine Hünefeldt. "*Paying the price of freedom. Family and labor among Lima's slaves. 1800-1854*", Berkeley, University of California Press, 1994. Carlos Aguirre. "*Agentes de su propia libertad: Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud. 1821-1834*", Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993.

²⁴ Eugene Genovese. "*Capitalismo y esclavitud*" Barcelona, Ariel. 1979 Rebecca Scott. "*La emancipación de los esclavos en Cuba. La transición al trabajo libre, 1860-1899*". México, Fondo de Cultura Económica. 1989

esfuerzo que realizaban en la adaptación. Centraba fundamentalmente su hipótesis en el hecho de que en el período que estudia, se producía la desintegración gradual de la esclavitud como consecuencia de los mecanismos desplegados por los propios esclavos para erosionar los fundamentos de la dominación en la coyuntura de la independencia peruana. Analizaba en este caso cuatro formas de resistencia que implicaban en sí mismas algún tipo de adaptación: cimarronaje o fuga, conflictos legales, estrategias para acceder a la propia libertad y lucha violenta. Recordemos aquí que Richard Wade había considerado anteriormente que el deterioro de la condición servil en ese mismo período y particularmente en zonas urbanas se debía a las múltiples vías de escape allí existentes.²⁵

La consideración de todos estos autores por mi parte se debe a que no sólo analizaban una sociedad urbana que, como con esclavos "a jornal", era similar a la nuestra por la relación de la población negro-mulata con el trabajo sino también y muy particularmente, con relación a este tema central de la desintegración de la esclavitud y la desaparición de la población afroamericana por mestizaje o muerte en las guerras de la independencia.

Estaba francamente de acuerdo con el desarraigo del "mito del esclavo indomable" y con esta búsqueda de los esclavos como sujetos históricos activos y agentes de su propio destino antes que víctimas pasivas y conformes con el sistema de dominación. Los esclavos - dice Carlos Aguirre - "desplegaron en su accionar imaginación, voluntad, capacidad y coraje como experiencias y convirtieron la noción de justicia recreándola en una herramienta de confrontación y conquista de sus propias reivindicaciones".

Ello exigía en opinión de Thornton un cambio de óptica y también de metodología de trabajo. Debía encararse, se planteaba, una historia comparativa en la búsqueda de los comportamientos y cambios reales. Enfrentaba situaciones dadas tanto en las comunidades africanas originarias como en las afroamericanas, midiéndose de esta forma el cambio real producido y también la forma de adaptación generada en cada caso. A juicio del autor, que seguía el modelo planteado por Gerald Mullin, en las fugas existía más que un intento de liberación una forma de negociación de los esclavos destinadas a obtener ventajas del amo.²⁶ La falta de datos de formas cotidianas de resistencia a la explotación en el mismo período en África impidieron lamentablemente en este caso particular comparar estos comportamientos y calibrar en que medida o no ésta es una forma ya configurada o de adaptación al medio.

En síntesis analizando el delito entre los esclavos rioplatenses personalmente opté por las posiciones de Genovese, de Aguirre y de Hünefeldt porque son ellas las que nos permitieron incursionar en el interior de los grupos negro mulatos y observar las formas de relación que desarrollan con otros sectores de la sociedad. Es más, intento buscar en este delito cotidiano, cuyas dimensiones reales todavía hay que medir y que jamás llegó aquí tan siquiera a rebelión, una respuesta a mi pregunta y a mi inquietud ¿Cuáles eran estas formas de adaptación en el delito? Intento demostrar en una primera apreciación que estas aparecieron como más significativas que las de resistencia. Dejando de lado tres casos en los que se aduce falta de adoctrinamiento religioso, uno de ellos de un esclavo de un inglés que lo denunciaba porque quería quedarse en el país,²⁷ he considerado los casos de riña, de hurto y de homicidio.

Para comprobarlo elegí aquí casos aislados que me parecieron representativos en el contexto del material consultado a pesar de ser mi práctica habitual la de la suma de los casos individuales que marcan tendencias.

²⁵ Richard Wade. *"Slavery in the cities of the South, 1820-1860"*. London. University of Oxford Press. 1977.

²⁶ John Thornton. *"Africa and Africans. In the making of the Atlantic world, 1400-1680"*. Cambridge University Press, 1949.

²⁷ AHPBA. RA. 5-4-60-7 (1819); 5-4-63-5 (1835) Y 5-3-47-3 (1807).

NEGROS Y DELITO EN EL RIO DE LA PLATA

El sector afro mestizo de la población rioplatense integraba una sociedad en transición en la que se reordenaban las fuerzas y se producían cambios en la relación entre los diferentes grupos. Recordemos el aumento de la población en general, la extensión del mestizaje, la ruralización y el aciollamiento. Recordemos asimismo la proporción significativa (1810: 29.53%) de la población negro mulata africana y criolla que en este mismo período decrece como creció, en forma alarmante.²⁸

Torre Revello nos recuerda episodios que demuestran la mentalidad vigente entre los amos respecto a la población negra de la que se dice "... en ellos no se trata sino del robo y la iniquidad". En más de una oportunidad hemos confirmado en los papeles de la justicia esta posición que conducía a la idea de que: "si negro delincuente, si mulato aún más".²⁹ Osvaldo Barreneche que ha estudiado tanto el accionar del Estado a través de la Justicia como la caracterización del delito en el Río de la Plata, calcula un veinte por ciento de delincuentes negros esclavos y mulatos o pardos libres sobre un sesenta por ciento de delincuentes blancos.³⁰ En nuestro caso también hemos demostrado en los escasos datos que poseemos cuando realizamos el recuento de los presos de las cárceles, lo erróneo del concepto que se tenía sobre la población afroamericana y su vinculación con el delito. Sólo el veinticinco por ciento del centenar de presos en conjunto, es decir, 25 presos (catorce negros y once mulatos, una de ellas mujer) eran pobladores de la cárcel del Cabildo en 1797 y ello sobre una población cercana a los cuarenta mil habitantes.³¹ En nuestras fuentes, como señalamos anteriormente, en más de una oportunidad también hemos visto a los amos inducirlos al delito y acusarlos de ladrones como estrategia y con un fin determinado.³² Por ejemplo en Corrientes un amo nervioso por contratiempos en sus negocios envió a dos esclavos a insultar a alguien en el embarcadero, cuando se le sirvió el almuerzo que no fue de su agrado dio de "bofetadas y patadas" a la cocinera y, como el que le servía "lo mirara con ojos furibundos" le dio una puntada con el cuchillo echándolo. Posteriormente lo hizo tomar preso acusándolo de robarle pólvora para venderla a un paraguayo. Sus propios esclavos convocados para declarar acerca de la actitud consideraban que fue este un mal momento desde que ... "es proverbial el considerarlos como "hermanos" y su buen trato".

¿Cómo encontramos formas de adaptación en el delito? La primera consideración que hacemos es que es escasa en la documentación relevada, la existencia de delitos producidos directamente en contra de sus amos y ellos están generalmente vinculados al hurto. Existe un

²⁸ Marta B. Goldberg. "La población negra y mulata de Buenos Aires. 1810-1840" En: Desarrollo Económico. Revista de ciencias Sociales. IDES, Buenos Aires, n° 61, vol 16, 1976. Marta B. Goldberg y Silvia C. Mallo: "La población africana en Buenos Aires y su campaña. Formas de vida y subsistencia. 1750-1850". En: Asia y Africa, Facultad de Filosofía y Letras, n° 2 Buenos Aires, 1993.

²⁹ José Torre Revello. "La sociedad colonial. Buenos Aires entre los siglos XVI y XIX". Buenos Aires, Ed. Pannedille, 1970.

³⁰ Osvaldo Barreneche. "Delito, plebe urbana y Administración de Justicia en el Buenos Aires virreinal. 1784-1804". Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 1986. "A solo quitarte la vida vengo": Homicidio y administración de Justicia en Buenos Aires. 1784-1810. Estudios e Investigaciones n° 13 Facultad de y Ciencias de la Educación, La Plata, 1989; "Criminalidad y Administración de Justicia en el Buenos Aires virreinal. 1784-1810". Histórica, n° 2, La Plata, Subsecretaría de Cultura. 1992

³¹ Silvia Mallo: "Las condiciones de vida en nuestras cárceles en la segunda mitad del siglo XVIII". En: Histórica, Colección, n° 2, La Plata, Subsecretaría de Cultura, 1992.

³² AHPBA. RA. 5-3-34-4-(1802).

intento de envenenamiento y enfrentamientos a los amos haciendo uso de su tradicional "insolencia" o acusados de tales.³³

Encontramos formas de adaptación a la sociedad tanto en la argumentación esgrimida por el abogado, procurador o defensor de pobres como en los hechos mismos. Por ejemplo en la enunciación de los méritos acumulados para obtener la libertad. Si bien buscaban lograr su objetivo, nos dan las pautas de cuales son los fundamentos utilizados en este caso. Hablan de un puntual servicio, de cuidados con esmero y con amor y aún que "le componía bien el puchero y le hacía buenos bocaditos"³⁴ Encontramos formas de adaptación entre los protagonistas de casos de riña y en la motivación de las mismas. Por ejemplo un acusado de reñidor y de ladrón de rosquetas en una panadería, había reaccionado cuando se criticó "una masa que no estaba bien apuñada". Otras riñas tienen su origen en el resultado de las carreras, varias en las pulperías por negarse a aceptar un convite, por juego de naipes o embriaguez.³⁵

Hay adaptación en un esclavo que acusó a su amo como autodefensa cuando este declaraba públicamente que iba a terminar con todos los negros insolentes. La hay en un mulato de veinte años que robaba a su amo para tentar suerte jugando y con la esperanza y el designio de liberar a su novia de la esclavitud. Pensaba comprar para ambos un ajuar que incluía vestimentas, sábanas, colcha y el baúl para guardar todo.³⁶ A un peón de una quinta, huidor y que acostumbraba a embriagarse con aguardiente en la pulpería, lo mandaron a vender fruta. Jugó su valor y su ropa a la taba con los peones de una tropa y no se preocupaba si lo prendían porque siempre tenía "padrino" para auxiliarlo. Ello significaba una total adaptación al medio. Otro negro que aconsejaba a otro huir fue calificado de "canónigo y charlatán"³⁷.

El robo a los amos era usual en forma individual o en connivencia con cómplices no siempre del mismo grupo racial pero sí del mismo sector social. En ellos se unían artesanos y pulperos, hombres que usualmente transitaban el bajo del río.³⁸ Elegí especialmente el caso en que tres esclavos y tres pardos libres, dos unidos en matrimonio, a los que se agrega un misterioso portugués que nunca fue apresado, robaron juntos a Francisco Segura. Mil trescientos pesos, ropa y armas fueron el producto del robo rescatándose todo menos la mayor parte del dinero. Ello fue a pesar de haber solicitado Segura el castigo en el potro y setenta azotes para los integrantes de la banda forma en la que en algunas oportunidades se presenta el delito en la ciudad y en la campaña.

Uno de los esclavos, Cosme era de propiedad de Segura y actuó como entregador. Lo acompañó otro esclavo de Domingo Rodríguez de oficio curtidor al que "trataba de hermano". Ambos confesaron haber sido presionados por los mulatos libres – el matrimonio y el portugués – que habían planificado el robo. Se reunieron en varias oportunidades en la Plaza Nueva, les consiguieron lugares donde ocultarse y les prometieron fugar en barcaza a la Banda Oriental. Todos los que participaron desconfiaron de los otros y sacaron parte del robo en pequeñas cantidades actuando con inocencia relativa frente a la actitud demostrada por los

³³ AHPBA. RA. 7-5-78-21 (1785) Daño al Oidor Alonso González Pérez por su negro esclavo Damián, seducido por el mulato Andrés de Manuel Ferreira.

³⁴ AHPBA. RA. 5-1-5-1 (1786); 5-1-5-7 (1824); 5-3-41-5 (1786).

³⁵ AHPBA. RA. 5-5-76-13 (1796); 5-5-54-3 (1791); 5-5-71-47 (1823); 5-5-66-3 (1804); 5-5-68-12 (1831); 5-5-72-27 (1786); 5-5-74-25 (1823).

³⁶ AHPBA. RA. 5-5-69-14 (1818); 5-5-65-46 (1812).

³⁷ AHPBA. RA. 5-1-7-10 (1810); 5-2-30-8 (1788); 5-5-76-2 (1807).

³⁸ AHPBA. RA. 5-5-65-46 (1812); 5-5-71-13 (1820); 5-5-71-47- (1823); 5-3-44-9 (1790); 5-5-54-13 (1791).

cabecillas, el matrimonio de mulatos y el misterioso portugués. Uno se quedó con un fusil y el resto con piezas de género.³⁹

En la mayoría de los robos, planificados por negros o por blancos, aparecen en el Río de la Plata rasgos comunes al que nos ocupa. La transmisión de la información acerca de los bienes existentes en cada casa discutidos en la pulpería o en la plaza, la posibilidad de cruzar el río y vivir en la Banda Oriental una vida más libre y la existencia de organizadores que obtienen ventajas sobre sus cómplices.

Los casos de homicidio eran usualmente el resultado de riñas y generalmente sin premeditación según lo señala Osvaldo Barreneche, constituyendo un sesenta por ciento de los casos. Me propuse considerar aquí la búsqueda de la adaptación en el análisis de un delito de homicidio entre negras mujeres. Particular por tratarse de negras y de mujeres que usualmente eran minoría en las estadísticas de la delincuencia. Elegimos para ello a la negra Feliciano Wright que en 1787 y motivada por los celos cometió homicidio con cuchillo por la espalda dando muerte a otra negra, María Josefa Ruiz de veinticinco años. Siendo ambas lavanderas el hecho se produjo en el bajo del río y, consumado, fue empujada al pozo de agua.⁴⁰

Acogida a sagrado en la Parroquia de Nuestra Señora de la Concepción, el procedimiento prosiguió con el interrogatorio y declaración de la víctima, todavía viva. Esta reconoció ser la motivación su amistad ilícita con el indio Juan José, marido de la primera, del que por riñas anteriores se habría separado. De todas negras presentes en el paraje de reunión de las lavanderas ella ubicó a tres esclavas e indicó quiénes eran sus amos y dónde residían (una cerca del hospital y dos en el Barrio de la Concepción. Fue atendida primeramente por dos sangradores que la trataron con apósitos con yllas y le dieron a beber un cordial, hasta que, tardíamente para los efectos, fue revisada por el cirujano José Capdevila que objetó que en el tratamiento no se le hubiesen realizado las dos sangrías que dispuso.

Iniciado el interrogatorio al conjunto de esclavas en el que todas confesaron tener más de veinticinco años y no saber escribir, ofrecieron sus testimonios Ignacia Chiclana, esclava del catalán Manuel Margarit, Alberta Cerrato, María de la Cruz Canales, Felipa que es esclava del panadero don Sebastián Rodríguez, y "una tía vieja", Tomasa Sotullo, esclava de Rosa Sotullo que vivía hacia la quinta de Don Diego Mantilla. En términos generales todas declararon no haber visto nada... "pues tienen en ubicación distante su espacio en el pozo de agua para lavar y sólo escucharon gritar a una negra portuguesa: Felipa. Llegado a este punto murió la negra Josefa lo que fue comprobado por la justicia con un enviado que la llamó tres veces "pero no respondió a su nombre y, tocada en varias partes de su cuerpo se vio que estaba yerta".

Declaró entonces Felipa lo que había visto. Ella recogía su ropa y, al querer caminar con su batea vio a una esclava de Don Juan Carlos Wright que platicaba con otra negra, luego se arrimó a María Josefa, esclava de un sastre, y le dio en la espalda con un cuchillo "al tiempo que estaba batiendo su ropa". Le dio después una patada volteándola en el pozo en que estaba batiendo con lo que se retiró huyendo hacia la barranca... y que, aunque había otras personas lavando, no las conoció... a causa de ser la primera vez que lava en aquel paraje".

³⁹ AHPBA. RA. 7-1-95-5 (1786): Autos contra Francisco y su mujer Josefa de la Rosa: Ignacio Cardoso. Pardos libres y Cosme Segura, Antonio Castilla, Antonio y Joaquín Penna, esclavos, por robo que hicieron a Don Francisco Segura, de dinero y otras especies.

⁴⁰ AHPBA. RA. 7-5-12-11 (1791) El caso, iniciado por Francisco Ruiz, amo de la víctima ante el alcalde ordinario de segundo voto y juez de menores, motivó al juez don Miguel de Azcuénaga a "castigar semejante delito para satisfacción de la vindicta pública y escarmiento de otros".

La tía vieja Tomasa fue la única de las testigos que declararon que aportó mas datos para la pintura de la escena y la "avería" ocurrida en el río a media tarde, alrededor de las cinco. Felipa, la testigo principal, le había dicho "guardate", pensando ella que se refería a la gente que andaba por el bajo de los molinos. Agregó luego "atajen a esa mujer porque ha lastimado aquí a una negra". La atacante salió huyendo - dijo - pero se le veía el cuchillo por debajo de la manta. A pesar de que, viendo que era más habladora, intentaron obtener otros datos, se declaró, al igual que las restantes, ignorante de todo.

Interrogada "la negra agresora" dijo ser oriunda de la "ciudad de Paraguay" de 23 años, casada con Juan José Medina, indio y esclava de Don Juan Carlos Wright. Confesó haber sido sacada de su refugio a sagrado antes de ir a la cárcel y contó entonces que la otra mujer estaba amancebada con su marido aunque lo negara. Ella ya había amonestado a su marido prometiéndole que "lo haría prender" pero sólo logró que la castigara en la calle y en casa de su amo prometiéndole quitarle la vida con una puñalada como pueden atestiguar "sus compañeras" María Agustina, Ana María, María Escolástica, María Petrona y sus amos). Todos ellos podían observar que su marido en vez de asistirle le quitó unos pañuelos que le vieron puestos a Josefa y dos pesos en plata porque él la llevaba a su casa para mortificarla. Que cuando la vio agachada lavando le dio con un cuchillo viejo de la cocina que llevaba de orden de su ama para quitar un poco de gramilla para medicina de un negrito hijo de la declarante.

Las otras lavanderas habían estado platicando con ella, en especial Antonia, la esclava del panadero Pedro Palavecino, "corto rato antes del pasaje de su marido con la Otra" lo que su amiga le avisó con señas. Al reñirlos él le dio una guantada y la Josefa la trató de malas palabras. Sus insultos la estimularon a darle la puñalada cegada de cólera. Nada de ello fue confirmado por Antonia cuando fue llamada a declarar. Diga la verdad - le dijeron -, no quiera atribuirse nuevo delito de perjurio, pero se ratificó en lo dicho reiteradamente. Después del interrogatorio Feliciano Wright fue trasladada con Dolores de parto a la Casa de Niños Expósitos bajo custodia y hasta pasado el trance, corriendo su amo con los gastos.

Las discrepancias en el testimonio de la acusada y de las testigos hicieron girar el interrogatorio hacia las otras cuatro esclavas de Wright, todas de mas de treinta años, que corroboraron todo lo que dijese Feliciano aunque no lo habían presenciado aportando datos sobre los antecedentes del caso. Dieron asimismo datos acerca de las intervenciones de Wright y de su mujer que le prometieron al marido lo harían prender si la seguía molestando y las tratativas de la misma Feliciano ante el ama de Josefa que prometió la reprendería. Mientras tanto nos enteramos que el indio Medina con soltura se metía con Josefa en el cuarto de Feliciano en lo de Wright y que, todo lo que Feliciano ganaba lo gastaba con la negra Josefa.

Se llamó a declarar a Juan Carlos Wright y a su mujer. Él estaba en sus haciendas en la otra Banda y se enteró por su madre Da. Martina France y por su esposa Da. Magdalena Recalde. Esta última declaró haberla mandado a comprar a la pulpería y haberla visto volver golpeada y su ropa rota y que los intentos que hizo de mandarle decir al ama de Josefa que hiciera que esta se contuviera en las inquietudes que promovía habían sido infructuosos. El ama le mando decir "que no veía nada malo en Josefa y que serían cuentos de negras" además de no estar acostumbrada a salir a la calle con su esclava para saber lo que le pasaba. Finalizado el caso no apareció sentencia alguna.

Este caso es a mi juicio demostrativo de una adaptación total al medio aunque con el particularísimo rasgo de ser protagonizado por una mujer homicida. En el se pueden observar las redes verticales y horizontales que rigen este entretejido. Por una parte las que se generan entre las mismas negras lavanderas cuyo activísimo mundo vislumbramos pero cuyos testimonios están desprovistos sin duda de compromiso ante el delito. Por otra parte,

podemos observar la jerarquización interna dentro del grupo en razón tanto de la calidad del amo como del patrón de residencia del mismo.

En el nivel más alto un control que se ejerció en forma más que efectiva en el caso de Wright. Impuso no sólo estrategias e influencias ante la Iglesia y ante el Estado, logró la modificación del curso del interrogatorio, sino también logró la imposición de una obediencia uniforme de la que hacen gala sus esclavas y servidoras. La solidaridad de las "compañeras" y de las figuras siempre presentes de la madre y de la esposa de Wright "arreglando vidas" a su alrededor, fue lo central.

Era éste un conflicto generado en los universales celos, pero nos puso ante la realidad de un matrimonio mixto, auténticamente americano, dentro del sistema de la esclavitud. Por otra parte el uso de la habitación en casa del amo no impidió ni las golpizas ni el adulterio del marido al igual que lo ocurrido en cualquier rancho. Tampoco lo impidió la promesa de ser apresado pero fue una estrategia significativa. El marido indio no fue tampoco un pasivo observador de la vida y presentó todas las características distintivas de un prototipo. El de algunos personajes de la época, aquellos que viven sus vidas al día, sin privarse de nada y sin contención alguna, la defensiva adaptación a la vida de los marginados.

**VIDA Y MUERTE COTIDIANAS DE LOS
NEGROS EN EL RIO DE LA PLATA**

*** * ***

MARTA B. GOLDBERG Y SILVIA C. MALLO

ÍNDICE

LAS ENFERMEDADES DE LA TRAVESÍA.....	5
MÉDICOS Y HECHICEROS Y SUS MAGIAS, PÓCIMAS Y UNGÜENTOS	9
CÓMO “AMANSAR” A LOS LOCOS	13
CONCLUSIONES	14
APÉNDICE DOCUMENTAL	15

Nuestros estudios de la vida cotidiana de los africanos esclavizados que se trajeron al lejano sur del continente americano nos han demostrado que la muerte era una realidad siempre presente desde el primer minuto del comienzo de sus vidas.

La baja calidad de la alimentación, el hambre, la enfermedad y el tipo de trabajo están ligados estrechamente a las causas de la mortalidad, a las formas de integración y a la calidad de su vida dentro del sistema esclavista vigente. A las características de su ingreso como inmigrantes forzosos, las condiciones de vida generadas para ellos en el Río de la Plata y las formas locales de explotación esclavista se agregan en este caso las de la cruel travesía atlántica. El viaje juega, conjuntamente con el proceso de desarraigo, uno de los papeles más destacados entre los factores de riesgo para su supervivencia. A la tipología de las enfermedades generadas en sus lugares de origen y/o adquiridas en el tránsito desde allí a los puertos de embarque y desde estos hacia América agregamos, en esta investigación, algunas de las enfermedades que padecieron en estos puertos de destino.

Nuestro interés por el estudio de la población rioplatense de origen africano jamás dejó al margen el interrogante sobre las posibles causas de su posterior desaparición. En otros trabajos hemos analizado este aspecto en su vinculación a un intenso mestizaje y movilidad espacial del grupo hacia zonas rurales lo que favorecía su “blanqueamiento social”. Ahora nos orientamos, sin negar lo sostenido anteriormente sino complementándolo, al estudio de las enfermedades y epidemias como causa de mortalidad. Consideramos que tanto el análisis de cómo va variando la dimensión cuantitativa de este grupo subalterno entre 1750 y 1850 así como el de las características de su integración nos permiten conocer mejor la sociedad que se va conformando.

Nos induce a hacer este análisis el desarrollo actual de la metodología específica para el estudio de la epidemiología histórica. Esta relaciona la enfermedad como fenómeno individual y colectivo y señala su contribución a la mortalidad como factor de riesgo de determinadas poblaciones en diferentes procesos históricos.⁻¹⁻ Nos permiten encarar este trabajo, además, los estudios específicos realizados desde la historia biológica y la historia de la medicina como desde los estudios efectuados por equipos interdisciplinarios. En este caso llega a considerarse a América como una extensión de África en mayor medida que de Europa ⁻²⁻. Asimismo, nos incitó a realizar este estudio la frecuencia con la que, en nuestras investigaciones sobre el tema, las fuentes nos mostraron en forma aislada pero recurrente, las posibilidades del análisis de la incidencia de la enfermedad en las condiciones de vida y en la mortalidad de la población negra rioplatense. Si bien la información impide la elaboración de largas series confiables que tengan en cuenta variables como la edad y las causas de la enfermedad o la muerte, la información cualitativa la complementa y nos permite reconstruir un cuadro aún más rico en posibilidades.

El avance de las ciencias propio del siglo XVIII, entremezclado con la medicina empírica y con el curanderismo, aparecerán ante nosotros con claridad. El carácter benéfico asistencial de los hospitales destinados a las minorías marginadas, todavía vigente entonces en América y el desarrollo de la sanidad marítima se aplicaron a la población africana de América

¹ Mestre, Josep Bernabeu: **Enfermedad y población. Introducción a los problemas y métodos de la epidemiología histórica**. Valencia, Seminari d'Estudis sobre la Ciència, 1995.

Asimismo hemos utilizado L. Cardenal-Capdevila Casas, E: **Diccionario terminológico de Ciencias Médicas**. Barcelona-Buenos Aires, Salvat eds. 1945. y Ida Dix, Biagio Johan Melloni y Gilbert M. Eisner: **Diccionario Médico Ilustrado de Melloni**. Buenos Aires, Anejo Ed. 1995.

² Kenneth F.Kipple, editor **The African Exchange. Toward a Biological History of Black People**. Durham and London. Duke University Press. 1987.

Hispanica y del Río de la Plata más que a ningún otro sector componente de esta sociedad. A pesar de esto, los datos son escasos.

La difusión de ciertas enfermedades entre los africanos trasladados a América ha sido considerada como un elemento complementario o agregado a la trata misma. En esta la inmunidad juega un papel preponderante tanto en la comercialización del esclavo como en la travesía atlántica. Una de las ideas generalizadas supone la resistencia del negro a los trabajos más duros aún en las zonas tropicales y por esto fueron objeto de una temprana curiosidad científica. Podemos observar que la transmisión de la morbilidad de una zona a otra implicaba aún la consideración de la raza como una condición básica en las diferencias establecidas entre blancos y negros en relación con las enfermedades.⁻³⁻ Esto significó, en este siglo, la adopción de posiciones extremas: la asignación de cualidades raciales rígidas o el silencio al respecto hasta la década del sesenta, en la que los trabajos de Philip Curtin modifican a través de estudios biológicos y demográficos comparativos el punto de mira con respecto a las diferencias y a la relación de las poblaciones negras con las enfermedades, en África y de la negra, blanca e india en América.⁻⁴⁻

El análisis de las enfermedades propias de los negros en África genéricamente y en cada uno de los lugares de origen, produjo una intensa descripción de su historia biológica. El interés desarrollado por los comerciantes dedicados a la trata y la incorporación de los médicos de a bordo, han permitido elaborar toda una tipología al respecto, desde el momento mismo del comienzo de la trata. Desde hace dos décadas el estudio comparado de la nutrición de los negros y de los blancos y su relación con la enfermedad y la fertilidad en África y en América, generaron un debate acerca de la susceptibilidad y la inmunidad de los negros respecto de ciertas enfermedades durante la esclavitud y luego en libertad. Las áreas esclavistas estudiadas preferentemente han sido las que corresponden a Estados Unidos, el Caribe y, en menor medida, a Brasil.

Ha sido analizada toda una serie de enfermedades, entre las que se cuentan algunas infecciosas, a las que los negros eran propensos en África, aquellas otras generadas en la travesía y la sensibilidad que demuestran respecto de las que encuentran en América. No se trata de ubicar una *patología racial* sino la propagación de ciertas enfermedades favorecidas por las condiciones del medio y los hábitos de higiene colectiva de distintos grupos humanos. Se señala inclusive cómo llamaron la atención, en esos tiempos, los diferentes tipos de sudoración y las formas de cicatrización de los negros. Largas listas de enfermedades que han sido ya identificadas con los nombres de la época y de cada lugar, han sido clasificadas diferenciando las contraídas en África y transmitidas a América como *las filariasis, el alastrim y macula* de aquellas originarias de América para las que fueron susceptibles (por ejemplo: *niguan y pinta*) y de las que afectaron entonces a todos como el *paludismo, la lepra, la sífilis, la tuberculosis y la viruela*. Se agregan las propias de la esclavitud: *sarna, piodermatitis, ulceraciones, escorbuto o mal de Luanda, hinchazón de los negros o beri-beri*, y-entre otras- *las oftalmias blenorragicas*. Desde 1600, fecha en la que aparece el primer tratado acerca de las enfermedades de los negros, fueron descriptas por médicos y misioneros religiosos para orientar a los plantadores y capitanes negreros, adjuntándose las curas caseras posibles. Entre las enfermedades introducidas en África por los blancos europeos, fueron las más destacadas las epidemias de viruela, de

³ Carlos Federico Guillot: **Historia de las dermatosis africanas en el Nuevo Mundo**. Buenos Aires. Librería y Editorial "El Ateneo". 1950 . Manifiesta que " ...cuando una raza penetra, aunque sea pacíficamente, en la masa de otra muy alejada histórica y filogenéticamente, se produce un fenómeno, que podría llamarse con una expresión que creo feliz, "ósmosis patológica": cada raza transmite a la otra sus morbos peculiares". La carga negativa de la raza se pierde en estos casos en los que existe real disposición para producir determinadas respuestas biológicas.

⁴ Kenneth F. Kiple: *A survey of recent literature on the biological past of the black*. En: Kenneth F. Kiple ed. **The African Exchange...**op. cit.

tuberculosis y de neumonía bacteriana. Estos observaron, a su vez, la asombrosa inmunidad de los negros frente a la malaria y a la fiebre amarilla.

LAS ENFERMEDADES DE LA TRAVESÍA

Tratamos aquí de rescatar los datos existentes acerca de las enfermedades de los negros africanos que desembarcaron y se asentaron en las costas rioplatenses en el contexto del sistema esclavista. En este caso éste se define porque los destina a las actividades domésticas, a las artesanales o al laboreo de la tierra. En un primer paso, la revisión y el intento de una nueva lectura de textos consagrados nos informa acerca de la temprana introducción de negros en el Río de la Plata, procedentes tanto de África como de Brasil.

Ya en los comienzos del siglo XVIII y en los períodos correspondientes al asiento francés y al inglés están establecidos los pasos a seguir en el control a su llegada. Se establece la denominada regulación que incluía la “*visita de sanidad*”, el “*palmeo*”- medición realizada por los oficiales reales- y la constitución de las piezas de venta. Las enfermedades más frecuentes entre los esclavos eran: *sarna, escorbuto, disentería, tisis, lúes venéreas, flaqueza y oftalmia*. La cuarentena se aplicaba sólo a los cargamentos afectados por la viruela o la fiebre amarilla. Las primeras discusiones se dan en torno al cobro de los derechos por parte del Estado sin distinción alguna, solicitándose que intervenga un cirujano para indicar la separación de los moribundos y enfermos.⁵ Luego (1709) se estima que el arribo entre octubre y febrero impide la mortalidad por frío y, finalmente, durante el asiento inglés se declaran exentos de impuestos a los negros esclavos que mueren dentro de los quince días siguientes a la regulación. El escorbuto y la viruela provocan cuarentenas en 1705, 1716, 1717, 1727, 1728 y 1787. Una vez desembarcados, los llevaban a galpones y barracas donde quedaban nuevamente en depósito. A tal fin, el asiento de Inglaterra, adquirió la finca que poseía en el Retiro el señor Miguel de Riglos, suntuoso palacio de recreo del siglo XVII. El estado deplorable en que llegaban estos negros al depósito de Buenos Aires hizo que el Cabildo - fiel guardián de la salud pública- pidiera que lo mudasen a otra zona, “*porque para preservar á la Ciudad de alguna infección y contagio, es no menos útil, oportuno, y conducente, que se renueven las ordenes antiguas, sobre que los Lotes, ó Partidas de negros bozales se depositen y alojen en los extremos de la Ciudad, se pedirá que esto mismo se mande en el bando, á fin de que los mercaderes introductores de negros los acomoden precisamente al fin de la población por parte del Sur, para que si tuviesen que hacerlos bañar, lo practiquen en el rio por aquella parte, donde no hay temor que infesten con sus malos humores el agua, por ser rio abajo. Y porque no es posible de preveerlo aora todo, y aplicarle el debido remedio, se deja al zelo, aplicacion, é inteligencia del Señor Diputado de policia, que como se fuesen ofreciendo los inconvenientes y dificultades, las vaia allanando con su prudencia [...]*”⁶

Parece que estas disposiciones no se cumplieron fielmente ya que al año siguiente otro Bando del Cabildo reitera:

“Se leió una representacion del Cavallero Sindico Procurador general, en que haciendo presente los desordenes que se observan en la Ciudad, de mantener en su centro los Lotes de negros que arriivan á este Puerto; de no darles entierro a los que mueren, arrojandolos en los huecos que tiene la Ciudad, y arrastrandolos publicamente por las calles con escandalo del vecindario, pide se representa á S. E. pidiendo la publicacion de un bando para que los introductores y dueños saquen los negros inmediatamente de la Ciudad á distancia lo menos de media legua bajo responsabilidad de la

⁵ Elena F. S. de Studer: **La trata de negros en el Río de la Plata durante el siglo XVIII**. Buenos Aires. Libros de Hispanoamérica. 1984, pp. 111.

⁶ Bando del Cabildo del 10 de diciembre de 1802, Libro de Bandos, serie IV, vol.1 S. 187, (1925).

*perdida de dichos esclavos, y otras penas ó multas capaces de contener estos desordenes, librandose las providencias que se consideren oportunas; [...]*⁷

La alternativa de esta medida sanitaria será preferentemente el desembarco y rehabilitación en chacras alejadas del sector urbano.

El impulso dado al comercio negrero a través del Río de la Plata en las dos últimas décadas del siglo se ubicaba en el contexto de la Real Cédula de 31 de mayo de 1789 sobre educación, trato y ocupaciones de los esclavos. Una Real Cédula liberó el comercio de esclavos el 24 de noviembre de 1791, y se ajustó localmente en las "*Reglas que por ahora deben observarse en el giro del libre comercio de negros*" dictadas por el Virrey Arredondo el 9 de abril de 1794. También se promovió el comercio de esclavos por la Real Orden de 23 de octubre de 1799.

La designación de una Junta de Sanidad integrada por tres cirujanos cuya misión era la de inspeccionar en Montevideo, lugar de llegada de los buques negreros, y especialmente la participación de Juan Cayetano Molina, su presidente, comenzó a generar conflictos en torno a la trata en el Río de la Plata. Propuso éste, sin conseguir la firma de sus compañeros, que se observaran las medidas profilácticas para evitar el contagio dadas las condiciones en que llegaban los barcos y el desembarco de los enfermos en el Buceo, donde la población acostumbraba a lavar la ropa. -⁸- El prolongado conflicto que tuvo como protagonistas especiales a Juan Cayetano Molina y a Martín de Álzaga que había fletado *El Joaquín* trayendo negros de Mozambique, nos ofrece una información muy interesante acerca del conocimiento que se tenía entonces acerca de las enfermedades.

El buque había partido de Mozambique en noviembre de 1804 con una carga de trescientos un negros que se redujeron a treinta a la llegada a Montevideo donde la viruela provocó la muerte de otros seis.

La adopción de la medida de cuarentena aplicada a *El Joaquín* y su posterior expulsión del puerto irritó, como es lógico, a Álzaga quien sostenía que la mortalidad se había debido a la escasez de agua durante la travesía. El agua se racionó para los negros y no para la tripulación, ninguno de cuyos miembros murió, por lo que alegaba que los negros no murieron de peste sino de sed ya que *la peste afecta a todos por igual*. La respuesta a sus protestas fue la consiguiente revisión de la medida por parte del Virrey Sobremonte y el desconocimiento que de esta revisión hiciera el gobernador Ruiz Huidobro apoyando las disposiciones adoptadas por Molina. Por otra parte éste, al calificar al comercio negrero como *inhumano y execrable* provocó la ira de Álzaga. Aconsejaba, además, *posponer los particulares intereses de uno o más individuos y adoptar medidas para que las víctimas que indispensable(mente) han de ser sacrificadas* - en clara alusión a la eutanasia profiláctica - *por este medio tan suave de la boguera o gas mefítico*. Su opinión fue considerada por Álzaga como un capricho que con imprudencia ponía obstáculos a quienes *exponían sus caudales* para el comercio de esclavos contraviniendo las disposiciones reales que lo alentaban.

En las acciones judiciales Molina sostiene que el interés económico de Alzaga debe subordinarse ante el peligro de contagio para la población de Buenos Aires, pero también se evidencia el conflicto político local, el juego de poderes y el enfrentamiento entre Buenos Aires (representada por Alzaga y el Virrey Sobremonte) y Montevideo (representada por Molina y el gobernador Ruiz Huidobro).

⁷ Cabildo del 27 de enero de 1803, Libro de Bandos, serie IV, vol.1 S. 212, (1925).

⁸ Elena F. S. de Studer: op. cit. pp. 300, Protesta elevada en 23 de enero de 1799. Caso de *El Joaquín* entre pp. 309 y 314.

Maliciosamente Álzaga desconoce la capacidad de Molina como sanitarista solicitando la opinión del Tribunal del Protomedicato como centro de probada capacidad científica. Convoca a estos - *los facultativos más ilustrados* - para responder a un interrogatorio sobre las enfermedades de los negros.⁹ Cuatro médicos respondieron extensamente sin comprometer su opinión respecto al caso concreto de *El Joaquín*, motivo del juicio.

El informe demuestra a las claras la extensión del denominado cientificismo racial tanto como la extensión del poder de Álzaga. Esto se evidencia en el hecho de que no se enfrentan a él tal como lo hiciera Molina. Por el Protomedicato informaron el médico y doctor José Redhead que había acompañado buques negreros provenientes de América y el Dr. Juan Tyndall que había residido tras muchos viajes en la costa occidental de África. Ambos responden escuetamente. Los informes más interesantes son los del Dr. Carlos Joseph Guezzi con larga experiencia por haber residido en Mozambique y el del licenciado Joseph Alberto de Capdevila que hacía los reconocimientos para la regulación de los esclavos en Buenos Aires. Los informes se elevaron con la firma de Miguel O'Gorman y Agustín Eusebio Fabre. Se les solicitó respondieran a las preguntas que siguen:

- 1.-¿*Cuáles son o sean las enfermedades contagiosas endémicas en la costa oriental de África?*
- 2.-¿ *Cuáles son las enfermedades contagiosas que inficionan la negrada?*
- 3.-¿*Qué juicio formaba sobre el carácter de la diarrea de los negros?*
- 4.- ¿*Si las negradas han introducido epidemias en este País?*
- 5.-¿ *Cuáles deberán ser las reglas de cuarentena respecto de los negros*¹⁰

Las respuestas a la primera pregunta coincidieron en las saludables condiciones de vida en Mozambique, donde no se presentaban enfermedades contagiosas o endémicas. Las respuestas de los dos primeros facultativos a la segunda pregunta no profundizaron en la cuestión, señalando las disenterías, el escorbuto y la diarrea que es a la vez un síntoma que caracteriza a ambas enfermedades, la sarna las afecciones oftálmicas y verminosas y la viruela. Capdevila agregó a éstas caquexias (debilitamiento), fiebres nerviosas y venéreas. Guezzi no sólo hizo una descripción exhaustiva de las enfermedades endémicas de Mozambique, su descripción y cura sino que agregó estadísticas de mortalidad por enfermedades en Mozambique entre 1789 y 1800 por las que dedujo que, siendo ésta allí de 4 1/4 % es inferior a los índices similares de la época en Europa (5%). Dividió las enfermedades endémicas no contagiosas de Mozambique en el "*constipado*" definida como una enfermedad reumática, la "*intaca*" curioso mal de origen nervioso que afectaba a algunos hombres negros que se exponían al frío húmedo con posterioridad a hacer "uso de la mujer", que se traducía en un debilitamiento general que le provocaba la muerte en 4 ó 5 días y al que no encontramos equivalente conocido. Y, por último definió al *mordachin* como una indigestión aguda que, siendo asimismo de origen nervioso, acostumbraba a curarse gracias a recetas empíricas aplicadas por las mujeres.

Agregaba a la consideración de las enfermedades endémicas la de otras que eran usuales pero que se daban en forma muy espaciada. Entre estas un tipo de fiebre terciana y como tal benigna y la viruela que había llegado a Mozambique en 1768 y que ya en esa época había sido erradicada por el clima y la vacuna. En síntesis, salvo Capdevila, ninguno consideraba que el contagio de los esclavos desembarcados pudiera ser peligroso para la población rioplatense.

⁹ **Archivo General de la Nación de la República Argentina**, en adelante **A.G.N.**, Buenos Aires. División Colonia, Sección Gobierno. Tribunales. 9-36-2-3 leg. n° 63 exp. 4, fs. 154 a 224.

¹⁰ El interrogatorio a fs. 216 El informe del Dr. José Red Head a fs. 194-195, el del Dr. José Guezzi del 10-11-1804, fs 197-205, el del Lic. José Alberto Capdevila del 9-1-1805, fs. 211-213v, en Id.Id.

La viruela está ya "naturalizada" y Redhead inclusive señalaba que no la había visto en Liverpool donde se concentran 500 buques del tráfico negrero. Capdevila en cambio recordaba que,...

de resultas de la viruela introducida por negros de una partida que llegaron con Don Tomás Romero han muerto miles". En el 88 se tomaron medidas en Montevideo pero no en Buenos Aires...y, en el 93 provocó allí la muerte en seis meses de más de dos mil personas propagándose por la campaña y llegando a Mendoza, arrasando a la infancia que apenas escaparon la mitad".

Uno de los aspectos que más nos interesan en este escrito es el que se refería a las consideraciones de médicos y de profanos que daban a los estados de ánimo como origen de las enfermedades de los negros. Un marinero de la Fragata *El Joaquín*, Miguel Manuel de Azevedo, consideraba que la mortalidad

"no provino de peste ni contagio"...sino de la enfermedad que suele reinar entre los negros bozales de aquella costa cuando se les embarca, que consisten en el pesar y melancolía que se apodera de ellos, reduciéndolos hasta el extremo de no tomar alimento alguno y morir de necesidad, y también les resulta la muerte de los golpes que con los balance/o/s /del barco/ reciben".

También el informe de Redhead y el de Capdevila se referían al tema del abatimiento de los negros durante la travesía y describían su desgano vital¹¹. Guezzi, por su parte, sostenía: *Hay una clase de hombres que frecuentemente encuentran la muerte en el más saludable de los climas y estos son los negros bozales*. No sólo describía entonces su traslado en África hasta el puerto de embarque sino que daba noticias de las enfermedades que se les manifestaban en el camino, extendiéndose largamente sobre la denominada *siringoza* cuyo origen encontraba en el viaje mismo y que le resultaba análogo a la que denominaba *escorbuto de tierra*. En cuanto a los métodos preservativos y curativos es interesante señalar que aconsejaba entre los primeros los alimentos de buena digestión y entre los segundos, dos remedios presumiblemente americanos como el originado en el maíz y la ipecacuana.¹²

*"La verdad es, que los negros bozales llegan de la costa con todos los elementos de la enfermedad. Engrillados durante meses, bebiendo poco, comiendo raíces, o frutos silvestres, y toda sabandija, desfallecidos por el calor, por las fatigas de las marchas expuestos a todas las intemperies, llegan a Mozambique flacos, extenuados, exhaustos, así los que tienen la apariencia de haber sufrido más están también más expuestos a caer en la siringoza"*¹³

Por lo que se puede observar, si bien no encontramos en las respuestas de los médicos del Protomedicato como en las respuestas del cirujano Molina de Montevideo, un juicio condenatorio del comercio de esclavos, no tenemos dudas acerca de la plena conciencia que se tenía entonces (Tyndall), de la necesidad que se los mantuviese el menor tiempo posible a bordo y que su desembarco fuese inmediato procediéndose a la limpieza y desinfección del buque tratando de conciliar el interés individual con la seguridad pública (Redhead). Y, mientras Guezzi ni siquiera aconsejaba medidas sanitarias, Capdevila - *el muchos años comisionado para el reconocimiento de negros comerciables* - señalaba la necesidad de dejar actuar a la Junta de Sanidad con rigor hasta conocer el morbo, si era necesario disponer el aislamiento, la vacunación y calmar los recelos del público en cuanto al contagio. Por otra parte deseaba:

"Que prosperen rápidamente los interesados que tan generosamente exponen sus caudales para fomentar la Patria; que recoja la Iglesia en su rebaño millares de ovejas que sin este utilísimo comercio

¹¹ Apéndice: Documento n° 1 y 2.

¹² Apéndice Documento n° 3.

¹³ folio 202.

infaliblemente se perderían y que se verifiquen cumplidamente las sabias y piadosas intenciones de Nuestro Católico Monarca"

Creemos que estas palabras de Capdevila son tan elocuentes acerca de lo que los contemporáneos pensaban de esta infamia, con la que los comerciantes más que hacer pingües ganancias a costa de la esclavización de otros seres humanos “exponían patrióticamente sus caudales” y éstos “se beneficiaban con este comercio ingresando al rebaño de la Iglesia” según los “piadosos deseos del Católico Monarca”.

MÉDICOS Y HECHICEROS Y SUS MAGIAS, PÓCIMAS Y UNGÜENTOS

El estudio que realizáramos sobre los procesos vitales de la población de Buenos Aires entre 1822 y 1831¹⁴ nos permitió apreciar la importantísima diferencia entre las tasas de mortalidad de los grupos blanco, de color libre y de color esclavo y, en particular, entre estos dos últimos.

El análisis comparativo de las tasas de mortalidad en los primeros quince años de vida permite apreciar valores muy altos en ambos grupos étnicos, pero significativamente mayores para la población de color. La mortalidad masculina superaba a la femenina en los dos grupos y la mortalidad libre a la de los esclavos. Entre libres y esclavos (tasas por mil), la mortalidad masculina de 0 a 15 años era: blancos 55,97, de color libres 144,84, de color esclavos 17,41, de color libres y esclavos: 115,99. Mortalidad femenina de 0 a 15 años, blancas: 45,68, de color libres: 96,60, de color esclavas: 14,16 y de color libres y esclavas: 75,82. Otra diferencia era en varones de más de 15 años libres: 30,27, de color esclavos: 24,95. Esta diferencia se repetía para las mujeres de más de 15 años, de color libres: 21,03 de color esclavas: 14,16.¹⁵

Consideramos que los motivos de esta significativa diferencia entre las tasas de mortalidad de la población de color, según fuese ésta libre o esclava, reflejaban una única realidad posible: las condiciones de vida de la población de color empeoraban cuando conseguía la libertad. El esclavo artesano producía una renta para su dueño, por lo tanto, éste tenía especial interés en cuidarlo. En cambio, cuando el esclavo pasó a ser libre, su subsistencia dependió de sí mismo y debió entonces competir en el mercado de trabajo con el blanco pobre mestizos o indios migrantes del interior del territorio.¹⁶ El índice de mortalidad infantil (defunciones de niños de 0 a 1 año por mil nacidos vivos) era muy alto para ambos grupos, pero francamente mayor en el grupo de color. Este índice es uno de los más significativos cuando se habla del nivel de vida de una población. El cálculo de las defunciones de niños de 0 a 3 meses por mil nacidos vivos, muestra que la mayor mortalidad en el grupo de color se daba en ese período de edad. Esto se ve ratificado y explicado en la observación de Woodbine Parish (representante británico en el Río de la Plata desde 1824 a 1832):

"Un gran número de criaturas muere en la primera semana de su existencia a causa del llamado 'mal de los siete días'; pero como esto se limita principalmente a las clases bajas, puede en la mayor parte de los casos, atribuirse a la ignorancia o negligencia de las madres. Vense muchas de las lavanderas de Buenos Aires entregarse a sus trabajos habituales a la orilla del río, a los tres o cuatro

¹⁴ Marta B. Goldberg, *La población negra y mulata de Buenos Aires, 1810-1840*, en **Revista Desarrollo Económico** N° 61, Buenos Aires, 1975.

¹⁵ Goldberg, *idem*.

¹⁶ Díaz, Marisa Marcela “*Las migraciones internas a la ciudad de Buenos Aires, 1744-1810*” en Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana, Nos 16 - 17, Buenos Aires 1998.

días después del parto, teniendo las criaturas acostadas sobre un pedazo de cuero frío, cerca de ellas, sobre el húmedo suelo. ¿Puede a nadie extrañar que a causa de esto se resfríen y mueran?".

En otro párrafo dice:

*"Casi todas las lavanderas de Buenos Aires son negras libres o mulatas"*¹⁷

Este llamado "mal de los siete días", era una especie de *alferecía* (convulsiones) y más concretamente un tétanos infantil que podría estar relacionado con la falta de asepsia al cortar el cordón umbilical ¹⁸

Asimismo, la incidencia de las epidemias - que se producían con mucha frecuencia- diezmaron a la población de color en mayor medida que a la blanca. La epidemia de viruela y de sarampión maligno de 1829 muestra no sólo una mayor mortalidad diferencial para ese año sino también que en los años que siguen, la población de color mantiene una alta morbilidad y mortalidad. La mortalidad de la población blanca desciende en 1830 a un tercio y en 1831 a un cuarto de la cifra registrada en 1829. En cambio las cifras de la mortalidad de color sólo disminuyeron a algo más de la mitad en 1830 y al año siguiente se mantenían prácticamente en esta última cantidad. Las diferencias entre nacidos y muertos muestran como, dos años después, la población blanca se ha repuesto de la pérdida de población provocada por la epidemia y en cambio la población de color seguía siendo deficitaria.

Este comportamiento del grupo frente a una epidemia se repetía. Comúnmente se consideraba que la epidemia de fiebre amarilla que afectó seriamente a Buenos Aires en 1871, fue una de las causas principales de la desaparición de la población negra ya que motivó una altísima mortalidad negra en ese año.¹⁹

La enfermedad es parte de la vida cotidiana tanto como su prevención y curación. Los Registros Gráficos, las disposiciones del Cabildo, y otros listados como los del ejército, aparecían en forma esporádica y nos proveen de información generalmente cuando la enfermedad se transformaba en una cuestión pública. Aún cuando ésta proviniese de los hospitales no relacionaba las condiciones de vida con la generación de la enfermedad salvo en el caso de informes médicos especiales. Los archivos judiciales en cambio, sin que fuese este el tema central en cada uno de los conflictos que se dirimen, incorporan al enfermo y a la enfermedad de diversas formas. En el caso de los negros y mulatos esclavos la enfermedad aparecía en primer término en los casos de redhibitoria, definido como el derecho a la devolución por venta maliciosa o por no haberle manifestado el vendedor el defecto o gravamen de la cosa vendida. En segundo término por la búsqueda de la manumisión o libertad no siempre era, entre otros datos, acompañada por los correspondientes a la edad.

¹⁷ Woodbine Parish, **Buenos Aires y las Provincias del Río de la Plata desde su descubrimiento y conquista por los españoles**, Buenos Aires, Hachette, 1958, pp.181 y 195.

¹⁸ En 1813, según Besio Moreno, hubo una verdadera epidemia de este mal y motivó un decreto de la Asamblea por el que se obligaba al bautismo con agua tibia ya que se creía originado en un espasmo por el agua fría. En 1816 Pueyrredón reiteró la exigencia de su cumplimiento, agregando que de no haber peligro de vida se diferiría el bautismo hasta pasar los ocho días desde el nacimiento. La preocupación por los estragos producidos por este mal no era nueva. A partir de 1795 que se descubrió en Cuba que la aplicación del aceite de palo en el cordón umbilical preservaba a los niños de la muerte, se dictó una Real Orden sobre su uso en toda América. Consta su uso en Buenos Aires por el informe pasado por O'Gorman sobre los resultados obtenidos. V. Susana Frías, *La Salud en* Cesar García Belsunce et al, *Buenos Aires 1800-1830*, Tomo II, Buenos Aires, Emecé, 1977.

¹⁹ V. nuestra nota 15.

Las enfermedades que usualmente aparecían entre los presos de las cárceles según las certificaciones médicas eran generalmente pulmonares o estomacales²⁰ También aquéllas eran las más frecuentes entre los negros, en especial como tisis o tuberculosis, ⁻²¹ luego entre las mujeres las relacionadas con el parto y la cistitis, ⁻²²⁻ y problemas de estómago, hígado o vientre ^{- 23-} Se agregaban la cura de las heridas y los golpes mortales producidos en las riñas o en actos de resistencia al apresamiento, pero no aparecían problemas derivados de los azotes que se daban a los esclavos. Algunos casos son llamativos porque surgían como complicaciones de enfermedades o heridas aparentemente insignificantes por una muy deficiente atención en primera instancia. Es el de una niña de seis años que hizo un proceso de infección y luego de gangrena a raíz de unos sabañones llagados perdiendo en una cura de siete meses dos falanginas²⁴.

En el caso particular de Felipa, una esclava de Manuel Margrit que fuera vendida embarazada, se presentó la redhibitoria. En el momento de parir, cuando la asistió la negra llamada María del Carmen, la partera que vivía frente a la Aduana, se observó que tenía en el vientre un bulto cirroso y que, además, era "quebrada", porque se le salía el ombligo desde el parto anterior en que había tenido mellizos. Para este problema el médico Miguel de Rojas le aconsejó *se aplicara ungüento de Altea* ⁻²⁵⁻ *porque habría sido un coágulo de sangre*; también opinó que *podría ser un tumor por no haberse desabogado la matriz suficientemente después del parto porque no recuerda si la partera la había hecho soplar en una botella*. En una tercera oportunidad le diagnosticó una *hernia umbilical disforme*. El amo antes de venderla había recurrido tanto al médico como a la curandera, Francisca Javiera Paz, conocida como *Narcisa Lobatón*, que a su vez le diagnosticó *"alguna cosita sentida o algún flato"* y aconsejó que *se pusiese una pasa de higo untada con cebo (mazada) y que antes de salir el sol pusiese el pie sobre el tronco de una higuera y de la cáscara sacase unas plantillas a la medida del pie y las echase en un rincón y con esto sanaría pues no era cosa de cuidado*. Felipa dijo que su

²⁰ **Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires. Real Audiencia**, en adelante **AHPBA.RA**. 3-2-17-227 (1803); 3-2-17-94(1802); 3-1-12-158(1797); 3-1-13-140(1795); 3-1-12-155 (1796); 3-1-12-275 (1795); 3-1-1a-44 (1794); 3-1-10-5 (12793); 3-1-13-144 (1798).

²¹ **A.G.N.** División Colonia Tr. Adm. leg 9-37-4-1, 1799: El esclavo Felix Basabilvaso solicita a la testamentaria de su amo la libertad que se le prometiera cuando se contagió de tisis al cuidar al hijo de su amo. Leg. 32, 9-23-8-6- Exp. 1097, 1817. La esclava Marta picada de calentura hética (tisis), flaca, consumida y con una tos seca y habitual pide su libertad porque llevaba "a pesar de sus achaques el peso del servicio de la casa pues lavaba, planchaba y a veces cocinaba...recibió latigazos y encierros" **AHPBA,RA**, 5-2-29-9, 1815. Josefa, parda mulata de 18 años sufre y padece de tisis pulmonar **AHPBA R A**. 5-3-34-9, 1793. Peon esclavo su amo gasta desde julio a octubre por la enfermedad del pecho. **AHPBA. R A**, 1811, traen al hijo de una esclava de cinco años desde Montevideo enfermo de los pulmones y no se lo dejan ver. **AHPBA. RA**. 5-4-60-9, 1802, negra esclava que sufre de tos maligna con esputos de sangre "por un golpe que ha recibido".

²² **AHPBA. RA**. 5-1-1-12: Redhibitoria devolviendo una negra por ser enferma del vientre, "enfermedad que debe crecerle con la edad", se embriaga y es característica por su fiereza de genio. Tiene el mal de orina por el que se ve obligada a orinar a menudo con fuerte ardor en la vulva y dificultad en "espeler" la orina. La adquirió en ocasión del último parto al tomar frío y mojarse en el río cuando aún tenía la "pungación" (punción ?). Peligrosa enfermedad causada en una mojadura que sufrió yendo a lavar recién parida lo cual le ocasionó la suspensión del menstuo de donde le provino y se le arraigó la enfermedad".

²³ **AHPBA. RA**. 5-1-1-16, 1785 mulatillo de 11 o 12 años con inflamación de hígado. Certificado médico en gallego firmado por Francisco Martínez...no obstante mi exacta asistencia el fin fue funesto pues no quiso ceder la enfermedad a la virtud de los medicamentos y falleció en cuja, le hice la disección anatómica para me enterar de la causa esencial de esta enfermedad y encontré que esta había perdido de una obstrucción cirrosa de la misma viscera del páncreas, bazo mesenterio y aún el redaño (epiplón mayor) en parte, cuya obstrucción por su dureza y por sus cualidades mostraba ser bastante antigua en las vísceras que ocupaba mortal de necesidad".

²⁴ **AGN.** División Colonia. Tribunales Administrativos. Legajo 33, N° 1145, 1820

²⁵ Compuesto de malvavisco, cera amarilla, resina y trementina.

ama, que la había acompañado a verla, le dio la pasa de higo pero que ella se la comió. La curandera le dijo a su ama que era más seguro la hiciera ver con un médico porque *si bien las negras suelen tener el ombligo largo* ella, de lo que sabía, era de empacho. En concepto del comprador su caminar lento y dificultoso y la necesidad de pedir ayuda para sacar agua del pozo la hacían inservible.²⁶

Las enfermedades generadas en el exceso de trabajo y el consiguiente desgaste, aparecían cuando se discutía el precio de manumisión de un esclavo. Indudablemente los precios de los viejos y de los enfermos son indicadores precisos del desgaste.²⁷ Es necesario señalar que también era a veces una obvia estrategia de la argumentación utilizada por el abogado porque se demostrase la inexistencia de la enfermedad. Así un mulato libre que quería liberar a una esclava para casarse con ella señalaba, motivado por la posibilidad de bajar su precio, que su estado de insanidad y deterioro se debía a los dieciocho años de intenso servicio. Antonio Mariano Moreno defendiendo a una esclava tísica que pedía la libertad señalaba:

*...a veces un amo no acaba con la vida de su esclavo con un golpe de puñal como un asesino, pero ataca y mina sordamente todos los resortes y principios de su vida y hace correr gota a gota su sangre. Los días de cada viviente penden por un orden natural del uso moderado o inmoderado de sus fuerzas y facultades físicas y no podrá tener larga vida el que es obligado a ejercitarse en trabajos fuertes superiores a sus fuerzas y estando enfermos los obligan a trabajos fuertes de que era incapaz—*²⁸

En otro caso la esclava negra de Gervasio Antonio de Posadas, María de la Asunción, nos ilustra acerca de las prevenciones higiénicas domésticas adoptadas ante la enfermedad contagiosa. Pedía papel de venta estando enferma de tisis también denominada por un mulato libre- *que vio tres fiestas reales de coronación de reyes* - como *elevación de sangre*. Para su curación aconsejaba agua de palo de cedro. Esta *destemplanza grave, contagiosa y peligrosa caracterizada por unos tos maligna con espútos de sangre* costó veintisiete pesos en cuarenta y siete días de internación en el Hospital de Mujeres, a cuatro reales diarios, lo que elevó la suma a veintitrés pesos, debiendo agregarse los gastos de entierro y mortaja (cuatro pesos fuertes). En esta casa ya habían tenido problemas de enfermedad con los domésticos cuando murió la *china Pascuala de lombrices*. Tras esto *cavaron el cuarto, picaron las paredes, embostaron y enlucieronlo de nuevo... por la repugnancia que pudieran tener otros esclavos en habitarlo*. A pesar de esto parecía que la esclava compartía con Juana Sabina, *una tía vieja*, caracterizada como una china tísica, junto a la cocina. Por otra parte habían estado *curando con untura* a una esclava negra y a la india Juana Pesoa que era ama de leche porque *presentaban unos granos o sarna*.²⁹

Como podemos apreciar los negros se atendían en los hospitales a cargo de los Betlemitas pero muy frecuentemente recurrían a curanderos. Dice José Ingenieros que "esta masa de población tenía muy poca confianza en la medicina de los frailes, siendo al fin proverbial su desafección a los Padres Barbones, como se los llamaba a los Betlemitas". Esta hostilidad fue estimulada por los Franciscanos y otras órdenes religiosas, pues "temían perder prestigio si los Barbones se tornaban médicos de sus cofradías". Cabe acotar que

²⁶ AHPBA. RA. 5-1-7-8 1791.

²⁷ AHPBA. RA. 5-1-1-16. 1785 Igualan el precio de una negra vieja enferma de cuarenta años (\$150) con el de un negrito de cinco años. Los veinte esclavos del Convento Bethlemítico de Santa Catalina se fijaron precios menores para esclavos varones y una única mujer entre 18 y 65 años enfermos y quebrados. Los mayores de esa edad obtuvieron la libertad y una esclava de ochenta años ni siquiera fue tasada porque "...la vejez ella misma es una verdadera enfermedad con tanto trabajar sin descanso."

²⁸ AGNRA Div. Colonia. Secc. Gob. Tr. Adm. 1817. 9-23-8-6. Leg. 32, Exp. 1097.

²⁹ AHPBA. RA. 5-4-60-9 (1802)

estos Barbones o Betlemitas, secularizados hacia la segunda década del siglo XIX por el Gobierno de Rivadavia, fueron tildados de aliados de los jesuitas, objeto a su vez de conocidas persecuciones. Según Ingenieros, mientras cada español o criollo se hacía curar por el fraile de su convento predilecto, los negros constituían la clientela de los hechiceros de cada "nación" también consultados en más de una oportunidad por señoras de alcurnia.³⁰

CÓMO "AMANSAR" A LOS LOCOS

Durante la época colonial, dada la relativa escasez de población en los núcleos urbanos, no se había justificado la creación de manicomios o "Casas de Orates". Tanto los frailes como las autoridades municipales, habían clasificado a los locos en *furiosos*, *deprimidos* y *tranquilos*. Los locos furiosos varones, previa consulta al sacerdote, si eran blancos, y al hechicero si eran negros, eran depositados en la cárcel del Cabildo para su "amansamiento" con palos, duchas y ayunos.

Las mujeres, si eran blancas, eran recluidas en los conventos. Si eran negras o mulatas "rara vez lograban tal favor, pasando al calabozo de la policía, donde recibían el mismo trato que los hombres". A su vez, los "deprimidos" de uno y otro sexo, o también los agitados que lograban "amansarse", eran asistidos en sus domicilios, por el Padre o el Brujo, "según su color".

Ingenieros cuenta que el Dr. Vicente Fidel López, narraba que un mulato perteneciente a la clientela de sus abuelos, "sufría periódicamente la locura de creerse rey de su "nación" de negros, con la particularidad de padecer una o dos semanas de agitación, seguidas por tres o cuatro meses de melancolía. La situación de este hombre le sirve para ejemplificar un trato frecuente de la época anterior a la creación del Hospital General de Hombres en 1779. El negro de López pasaba las semanas peligrosas en la cárcel del Cabildo y los meses tranquilos en el Hospital de Santa Catalina. Este último no era otro que el Hospital de San Martín ya mencionado donde durante el largo período de administración betlemita, estos negros actuaban como ayudantes: "trabajaban en el Hospital como sirvientes y varios ayudaban a los Betlemitas en calidad de enfermeros". El traslado posterior de estos locos del Santa Catalina al General de Hombres fue considerado "un gran progreso nosocomial". Según el autor, los trasladados "eran casi todos negros y mulatos; muy pocos criollos indigentes". Agrega que alguno de los dementes "más serviciales" debió quedar en el Santa Catalina, pues "en 1820, era popular en el barrio de San Francisco, un negro conocido por "el loco del hospital", cuya principal manía era creer que un brujo le había introducido en el abdomen varios sapos, que incesantemente le comían "los hígados".³¹

Deberían investigarse otras figuras propias del ámbito afroargentino. Entre otras, el papel del "Tata" o sacerdote hechicero negro de Buenos Aires, o de "mandinga", asimilado este último con frecuencia al diablo o al mal espíritu, y las supervivencias que se puedan registrar en lo que atañe a las autoridades de las "naciones" negras, ya fueran "reyes", "reinas" o "ancianos", y tantos otros aspectos organizativos de sus comunidades.

Si bien no lo hemos mencionado hasta aquí, sabemos de la tan mentada costumbre afroargentina de fumar o pitar pango o chamico, (apelativo propio de nuestra región). Esta planta, del tipo de la Cannabis de la India, debió acompañar determinadas prácticas mágicas

³⁰ Jose Ingenieros, **La locura en la Argentina**, s.e., Buenos Aires, 1920, pág.18 .

³¹ José Ingenieros, **La locura en la Argentina**, Buenos Aires, s.e., 1920, pp 15 a 17 y 38.

o curativas y, según los relatos, sirvió como paliativo de dolores y fatigas, tanto del cuerpo como del alma.

Tenemos en cuenta también que, bajo la apariencia de "curanderismo", se pueden encubrir o proteger funciones cúltricas de ciertas prácticas.

Una ceremonia que -relata José Ingenieros- tenía por objeto curar a un negro loco "perseguido por los mandingas", pero como el "Tata" o brujo no pudo sanarlo en dicha ocasión, el negro fue desahuciado. Cuenta que la propia cocinera de Ingenieros "ablancándose mucho sus ideas por hallarse entre personas exentas de toda superstición", había agregado despectivamente que estos bailes del santo eran "cosas de negros". Veamos cómo nos describe este ritual: "Solían reunirse, en efecto, a 'bailar el santo', ceremonia místico-brujeril que precedía a las invocaciones, profecías o curaciones. Al son de tambores y otros instrumentos (...), se hacían ofrendas en especie ante un altar afro-católico, en que se mezclaban estampas, santos, útiles de cocina, sartas de cuero de vidrio, caracoles, comestibles, bebidas, armas, patas de gallo, cuernos de animales, plumas, etc." Luego, "el sacerdote o brujo hacía invocaciones en su lengua africana, que, a veces, eran repetidas o coreadas por la concurrencia, hasta que alguna de las negras presentes se ponía a bailar, agitándose cada vez más." Ingenieros aprovecha este episodio del baile del santo para poner marco a sus propias teorías sobre la relación -para él harto evidente- entre brujería y locura. Dice por un lado que las negras caían presas "de un ataque histero-epileptiforme, seguido de un sopor cataleptoideo", que podía durar de unos pocos minutos a varias horas. Con esto, ya estaba bailado el "santo" (nombre colectivo del altar o particular de alguna imagen); entonces el brujo operaba con palabras y con las manos sobre el enfermo, si estaba allí, o le enviaba algún talismán o amuleto, por medio de sus parientes, si su enfermedad³² impedía traerlo".

CONCLUSIONES

El análisis realizado nos muestra, como decíamos que las enfermedades y su tratamiento integran el diario transcurrir de la vida de los africanos en el Río de la Plata y nos muestran lo que ellos hacían o pensaban y lo que los médicos de la época pensaban de ellos. Todo nos lleva a plantearnos la necesidad de seguir profundizando estos estudios que no sólo nos aclaran sobre posibles causas de la alta tasa de mortalidad africana en el Plata sino que nos acercan a una mejor comprensión cultural al conocimiento de los prejuicios hacia los africanos y al de las prácticas médicas o curanderismo que en muchos casos nos muestran bajo esta apariencia aspectos propios de cultos africanos. Por otra parte nos permiten apreciar que esta alta tasa de mortalidad se debe no, como creían la gente de la época, a motivos "raciales" sino a motivos sociales y a la misma condición de esclavitud. La depresión, la debilidad y el cansancio de los esclavizados en el trayecto desde sus lugares de origen hasta los puntos de embarque y durante la travesía atlántica y las condiciones de vida y de trabajo en el Río de la Plata facilitaban el contagio y propagación de las enfermedades y epidemias.

Las descripciones de la enfermedad producida por la nostalgia por la tierra de dónde habían sido arrancados para arrojarlos a las infernales bodegas de los barcos que atravesaban el Atlántico y el "desgano vital" que los llevaba a la depresión y a la misma muerte de muchos de ellos como una verdadera epidemia, nos muestra un mundo de enfermedades "psicosomáticas avant la lettre", sobre el que es necesario profundizar.

³² Ibidem , y Marta B. Goldberg, *Los negros de Buenos Aires* en Luz María Martínez Montiel, coord, **Presencia Africana en Sudamérica**, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995.

APÉNDICE DOCUMENTAL

Documento n° 1:

En su respuesta al quinto interrogante Redhead recordaba:

"Todo el mundo conoce los malos efectos que los largos viajes en la mar producen sobre la salud de las personas embarcadas y se concibe fácilmente que se deben manifestar mucho más en los buques en que se haya acumulado mayor número de individuos. Estos funestos efectos son especialmente considerables en los buques negreros y la causa es evidente. Se acostumbra amontonar en el entrepuente de estos buques mayor número de individuos que en cualquiera otro y la propia seguridad exige que los conserven con grillos. Entre estas siempre hay muchos que antes de embarcados se hallan muy extenuados por las fatigas, el mal tratamiento y toda especie de privaciones y que, sin ser acometidos de enfermedad alguna, ya están predispuestos a ellas y en muy mal estado para sufrir largas travesías. Los que hacen el tráfico a Mozambique saben que entre los negros que compran hay muchos que hicieron camino de tres meses, durante el cual tuvieron mucho que sufrir y de tal suerte que no raras veces perecen exhaustos de fuerzas y por la falta de agua. Debo añadir que su estado de sufrimiento a bordo, la incertidumbre y miedo de la suerte que les es reservada producen un abatimiento de espíritu que debe necesariamente aumentar su predisposición a las enfermedades y se convierte en una enfermedad verdadera en muchos de ellos." Fs. 194 vta-195 Agrega más adelante:

"Los pobres negros semejantes al caper de los judíos se cargan de los pecados del pueblo. Se hacen autores de todos los males que afligen a la ciudad, sin considerar que nuestro modo de vivir poco conforme a la naturaleza es el principio de todos nuestros padecimientos".

Documento n° 2:

"Los negros montaraces - manifiesta Capdevila - que creo que son los más que vienen, disfrutan en su país de las delicias de la libertad acostumbrados a la intemperie que se sufre con fortaleza por estar criados al ambiente y rigores de las estaciones libres de las enfermedades...criados a su albedrío son conquistados por sus semejantes y conducidos con prisiones hasta los Puertos de Mar experimentando en las travesías de tierra, hambre, sed, encierro, mal trato y todo lo que es capaz de afligir el corazón humano, es también el dejar sus conocidos y parientes, su patria, su independencia y privación de todos los objetos que lisonjaban sus sentidos constitutivos alicientes de su felicidad: llegan a las riberas tristes, melancólicos, con postración de fuerzas, ya extenuados, lánguidas sus funciones, se ven en otra región no conocida; alimentos diferentes suficiente motivo para padecer ya sin trastorno la naturaleza que es ponderable; y así en tierra empiezan a experimentar los efectos en su economía animal, esto es en los más bien tratados, que en esto hay su más y su menos como en todas partes según los sujetos en quienes caen"... f 211 vta.

Documento n° 3:

Esta enfermedad - la siringoza - ya de difícil cura por principio y naturaleza, lo es todavía más por las circunstancias en que se halla un esclavo al tiempo de ser acometido de ella. Los negros bozales de la costa de Mozambique son extraordinariamente brutos e ignorantes. La mayor parte se persuade que el único fin de nuestros cuidados es engordarlos para después matarlos. Los mujavas especialmente tienen esta aprensión. Otros más instruidos se desesperan por la expatriación, si no temen los efectos de la cautividad a que están acostumbrados. De este sentimiento resulta una indiferencia total a la vida, y los más mueren

menos por la fuerza de la enfermedad que por el abandono de sí mismos, y por desechar todos los auxilios que se les puedan prestar. A esto se añade la dificultad de asistir como se debe a un gran número de enfermos que indispensablemente se deben conservar presos, pues huyen aún cuando parecen moribundos y la costumbre de no hacerlos curar por un facultativo, por el cálculo verdadero, aunque inhumano, que cuesta más la curación que el Negro". En fin...que no hay hombre que se proponga hacer el comercio a Mozambique que no estudie en conocer las castas de negros, no por su disposición al trabajo sino por su menor disposición a enfermarse de la siringoza."...los que tienen muchos cientos de negros guardados en Almacén; estos se contentan con hacerlos pasear, bailar y divertir. Sábese con efecto lo que aprovecha el ejercicio en el verdadero escorbuto"....Aconsejaba su tratamiento con la bebida del Pombo, especie de chicha de maíz, el zumo de cajú fermentado, remedio originario de la India, y las lavativas astringentes desaconsejando el uso de la ipecacuana, planta originaria de América meridional utilizada como hemético.

**TRABAJO Y VIDA COTIDIANA DE LOS
AFRICANOS DE BUENOS AIRES
(1750 – 1850)**

*** * ***

MARTA B. GOLDBERG* Y SILVIA C. MALLO**

* Universidad Nacional de Luján. Argentina.

** Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas Universidad Nacional de La Plata-Argentina.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	3
LA POBLACIÓN DE LA CIUDAD	8
LA POBLACIÓN DE LA CAMPAÑA.....	10
EL TRABAJO URBANO. OFICIOS Y TRABAJO DE ESCLAVOS Y LIBRES RIOPLATENSES	15
EL ÁMBITO DE TRABAJO Y LOS CONFLICTOS DEL TRABAJADOR.....	24
EL TRABAJO EN LAS ÁREAS RURALES	29
CONCLUSIONES.....	38

INTRODUCCIÓN

La población africana, negra y mulata, tuvo en el Buenos Aires tardo-colonial una dimensión digna de ser considerada. Los habitantes de color según el padrón levantado en 1778¹ constituían casi un treinta por ciento de la población total. Eran aquellos que los tratantes habían sido traídos a este puerto y habían sido destinados a la ciudad o a la campaña circundante o los que habían nacido ya en estas tierras. Su posterior y paulatina desaparición se inscriben en el contexto del proceso de las guerras por la independencia que motivó la enorme disminución del grupo masculino adulto y esto, a su vez, a un profundo mestizaje. En la cotidianeidad, uno de los aspectos que hoy intentan rescatarse entre la memoria y la historia, encontramos a los negros esclavos y libres en una dimensión diferente en el estudio actual de las sociedades americanas. En lo público y lo privado, lo doméstico y lo familiar, la intimidad, las actitudes, lo simbólico y la búsqueda de la identidad, el imaginario y las mentalidades, su presencia, generadora de actitudes que les son propias, es ineludible. Estrategias, relaciones y lazos sociales y el intento reiterado de formar sus propias familias y de asociarse también les atañen. Descubrir en ellos el grado de conciencia y aceptación de la normativa y su evasión, su manejo de la información y la relación con el poder, del amo o del Estado, los muestra en su esclavitud, intentando elegir su propio destino. Por todo ello intentamos introducirnos a través de este sector de la población en el proceso dinámico que muestra la inestabilidad de las relaciones sociales, en mucha mayor medida en un área hispanoamericana tan marginal y de frontera como la de la sociedad rioplatense.

“Los diferentes grupos de la población se comprometen en un proceso continuo de manipulación y construcción social de la realidad – dice R. Douglas Cope – especialmente en una sociedad multiracial, porque en éstas lo étnico se constituye en una identidad social que puede ser reafirmada, modificada y aún rechazada, debido a que el uso de la identidad étnica es libre, flexible y estratégico. Hay que considerar asimismo que eran el grupo más flexible y adaptable por su falta de inserción original en esta sociedad. Para los esclavos afroamericanos, sobrevivir, significaba incorporarse. Abandonada ya la concepción de “la inanición histórica del esclavo” entendida como su “anulación total de cualquier injerencia en la construcción de sociedades históricas”, una de las cuestiones es el constante deseo de la libertad y su búsqueda como una aspiración humana. Actualmente son visualizados como grupos creativos con relación a la generación de nuevos procesos de adaptación y resistencia a punto de haber aprendido por necesidad a utilizar las contradicciones del sistema colonial en su provecho².

La sociedad rioplatense es una de tantas que en el período colonial se caracterizó en América por ser una sociedad con esclavos, es decir, que éstos tenían mayores posibilidades de integración y aún de movilidad social y espacial que aquellos que se encontraban en economías de plantación como la cubana o brasileña. La preferencia por su utilización en un sistema en el que estos desarrollaban fundamentalmente actividades domésticas y artesanales a jornal, dejaba al esclavo un margen para obtener su propio peculio que lo conducía a la libertad. Por otra parte, la copropiedad de un esclavo, su alquiler y las peripecias a que lo sometía el hecho de ser un bien heredable, lo ponían más de una vez, en situaciones inéditas y difíciles de definir respecto a su carácter de esclavo sin que ello signifique que dejaba de serlo. Nos proponemos aquí

¹ Goldberg, Marta y Mallo Cristina “La Población africana en Buenos Aires y su campaña Formas de vida y subsistencia”, *Temas de África y Asia* 2, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires 1994, pag 17.

² Díaz Díaz, Rafael Antonio: “Historiografía de la esclavitud negra en América Latina: Temas y problemas generales”. En, *América Negra*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, n° 8, diciembre de 1994; Aguirre, Carlos: *Agentes de su propia libertad: Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud. 1821-1854*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1993; Hünefeldt, Christine: *Paying the price of freedom. Family and Labor among Lima's slaves. 1800-1854*. Berkeley, University of California Press.

observar en que consistían exactamente sus posibilidades y cuáles eran las que ellos desarrollaban en la utilización de esa ventaja.

La esclavitud y la servidumbre habían surgido alternándose en diferentes sistemas sociales, contextos y procesos históricos como métodos coercitivos de obtención de mano de obra sin salario. Vistos como formas extraeconómicas se impusieron por ley definiéndose como sistemas de producción alternativa en la que se legitimaba la explotación de un sector dominante sobre otro basado en la inexistencia del salario y en una relación por la cual amos y señores hacían uso de la propiedad de otro individuo integrante (siervos) o incorporado a la sociedad (inmigración forzosa de esclavos). La relación entre dominantes y dominados, amos y esclavo, señor y siervo, dejaba siempre un espacio de negociación en el que cualquier cambio se producía respetando la costumbre, es decir, consagrando el statu quo, en nuestro caso, el sistema de esclavitud.³ La creatividad de los esclavos y este margen de acción en su relación con los amos nos han interesado particularmente

La esclavitud fue utilizada desde la más remota antigüedad, pero será el modelo y marco legal que se conforma en las antiguas Grecia y Roma, coincidiendo con la conformación de sociedades más complejas y politizadas y la creación legal del Estado, el que se extendería a toda Europa. Su desaparición generaría a fines de la antigüedad la aparición de la servidumbre. La esclavitud, reaparecería en el proceso de expansión europeo y particularmente en el Nuevo Mundo. Ambos sistemas desaparecieron por ley en un largo proceso entre 1750 y 1860 cuando progresivamente se produjo la abolición de la trata y de la esclavitud en América y desaparición de la servidumbre en Europa.

La esclavitud se define siempre como una inmigración forzosa por provenir los esclavos desde fuera de la sociedad esclavista o sea que está implícito el desarraigo de lo propio. Su incorporación a esa sociedad estará necesariamente relacionada con la guerra o con la trata. En la etapa de esclavización la carencia de inmunidad para las enfermedades inherentes al traslado arrojarán altos índices de mortalidad. Étnicamente diferentes de sus amos y de la sociedad a la que los obligarán a integrarse, el eje en el que puede comprenderse su existencia gira alrededor del cautiverio o carencia de libertad, la fidelidad al amo que generará una relación que no implica la reciprocidad como en el caso del siervo y el señor, y la inexistencia de identidad ante la ley. Ubicado cultural y socialmente siempre en el nivel inferior de la sociedad en la que lo obligan a insertarse, el esclavo es percibido como cosa o como bien y, a diferencia del siervo, será. Hasta fines del siglo XVIII cuando la resistencia impone la codificación, responsabilidad del amo y no del Estado. Esto no significa que carezca de significación política aunque no sea una parte esencial del sistema. Además la existencia de esclavos y de libres generaba en una sociedad un concepto de “*honor*”, como propio de la condición de libre y por lo tanto, el esclavo carecía del mismo por esa misma definición, La aspiración máxima sería en consecuencia obtener la libertad y lo que implicaba: el honor y la dignidad. Este concepto no tenía en cuenta las diferencias étnicas, pero en la sociedad americana profundamente jerarquizada también por el color, en la que el poder se concentraba en el grupo blanco, lógicamente la aspiración de los que eran definidos como negros, indios o sus mezclas (castas) era “*blanquearse*”.

Entendemos que un esclavo en condiciones normales tenía específicamente dos posibilidades de escape a su condición: el *trabajo* que legalmente le permitía la acumulación del capital correspondiente a su manumisión para la compra de sí mismo y las condiciones de mayor o menor flexibilidad en su *vida cotidiana*. Las transformamos por ello en el eje de nuestras indagaciones. Ambas se presentaban de diferentes formas en la ciudad y en la

³ M.L. Bush (Ed) : Serfdom & Slavery: Studies in legal bondage, London-New York, Longman, 1996.

campaña cuya comparación constituye otro centro de interés en nuestro trabajo. Así hemos denominado formas de vida a todos aquellos datos que nos proveen las fuentes acerca de los comportamientos que, como señalara Duby, son producto de una cultura y, mal o bien, se ajustan al curso de la historia y de las realidades materiales.⁴ Incluimos por esta razón los lazos de relación que unían y distinguían a este sector de la sociedad ya se tratase de relaciones grupales e intergrupales como las interétnicas y las que correspondían a la vida familiar. Es decir, observamos toda acción que podía ser continua y metódica o no serlo, que caracterizaba a este grupo –con base racial- en su búsqueda de adaptación a un medio, sin duda hostil, y tenemos en cuenta que se repitió en otras áreas de América colonial en las que se aplicó el mismo sistema. Agregamos a ello todo lo relacionado con la vida material, especialmente lo referido a la vivienda. A su vez, entendemos por formas de subsistencia tanto el trabajo u ocupación desempeñados por negros y mulatos, esclavos o libres, como otros arreglos informales y circunstanciales que no sólo provenían de las estrategias de retención de sus amos sino también de su propia creatividad para su subsistencia o adaptación.

A partir de los censos de población, periódicos de la época y relatos de viajeros obtuvimos la información básica sobre la conformación y dimensión del grupo y de sus ocupaciones en la ciudad y la campaña. Complementándola con datos provenientes de otros registros como inventarios de estancia y, fundamentalmente, la información que nos proveen los archivos judiciales, intentamos explicarnos, sobre los lineamientos ya destacados, las modalidades de integración tanto de los inmigrantes africanos forzosos como de sus descendientes, que, por otra parte, nos ayudan a conocer por una parte, la sociedad toda por los comportamientos que podían o elegían adoptar y por las formas en las que debían insertarse y por otra, indagar en las causas profundas de su posterior desaparición.

En definitiva nos enfrentamos a una sociedad con esclavos efectivamente muy diferente a la de las áreas de plantación. Esta sociedad integraba a los inmigrantes forzosos africanos a las actividades domésticas y artesanales a jornal en las ciudades y a éstas y a las tareas propias del sistema de la estancia rioplatense en las áreas rurales. Cuando complementamos los datos censales y las observaciones realizadas por los contemporáneos y viajeros con la información que nos proveen los archivos judiciales, observamos que en la realidad de la vida cotidiana, aún dentro del sistema de esclavitud, gozaban de ciertas “oportunidades” que también los diferenciaban de la vida del esclavo de la plantación.

Analizando la normativa entonces vigente sabemos que tenía un derecho básico a su manumisión, obtenida por donación o pagando su propio precio pero esa normativa nada dice de esto que calificamos como “vías de escape” o “libertad de hecho” que probablemente vayan deteriorando la condición servil. Estas vías de escape estaban ligadas a su ocupación tanto como a las formas de vida cotidiana que caracterizaban en nuestras tierras a las zonas urbanas. Esto que llamamos deterioro de la condición servil es la más crítica y difícil de explicar desde la esclavitud. Un esclavo indudablemente no dejaba de ser esclavo ni adquiría mayores derechos a través de estas “vías de escape” pero, en situaciones que no llegaban al conflicto o al enfrentamiento, eran espacios que el amo otorgaba y el esclavo adoptaba. La cuestión que aquí nos interesa está relacionada no sólo con el uso que cada esclavo hacía de lo que Klein denomina el tiempo para sí, sino también a las posibilidades de movilidad espacial y a las estrategias utilizadas tanto para desarrollar su talento y capacidad como para emprender el camino hacia la manumisión y la libertad. Si

⁴ Duby, Georges, “Historia social e ideologías de las sociedades”, en: Jacques Le Goff, Pierre Nora: *Hacer la Historia*, Barcelona. Ed. Laia, 1978, volumen I. Pp. 157-177.

ligamos la ocupación de cada esclavo, a su saber y a su manejo de la información y las características de cada relación amo-esclavo a las formas de vida cotidiana, vemos como se construía, ya que se habían visto forzados a renunciar a la propia, la identidad afroamericana. Asimismo estas condiciones conducían a la aceptación de la cultura dominante, a la integración, a la generación de lo afroamericano desde la cultura y al mestizaje desde lo biológico. “No ha de sorprender que la cultura creada por el esclavo en América – dice Herbert Klein – sirviera para dos propósitos opuestos: integrarlo en la sociedad dominada por el amo blanco y proporcionarle una identidad y un sentido que lo protegieran de la opresión y de la hostilidad de esa misma sociedad.”⁵

¿Y que ocurría en las áreas rurales de nuestras tierras de frontera? Las “vías de escape” eran aún mayores. El aislamiento, que borra todo tipo de diferencias en esas zonas le facilitaba cierta libertad dentro de la esclavitud y el vivir como si fuera libre y, a veces, el ascenso social. Entretanto la extensa pampa y el sistema implantado por los amos proveía posibilidades de subsistencia, de acceso a la tierra o al menos el poseer en propiedad algo de ganado. Todo ello puede haber significado para los que obtenían su libertad un aliciente o incentivo para su traslado a la zona rural, y, en el caso de los esclavos que trabajaban en las áreas rurales donde se hacían más laxos los controles, el disfrutar de ciertas formas de vida libre dentro de la esclavitud.

Si nos atenemos a la caracterización del mercado de trabajo es difícil definir en que condiciones estarían estos esclavos que hacen uso de esta oportunidad de las “vías de escape”.⁶ Ellos eran aquellos que, reiteradamente alquilados habían perdido el contacto con su amo e inclusive la noción de quien era este; los que viviendo en el interior del país eran enviados a Buenos Aires o, de la ciudad al campo a “buscar la vida”, aquellos cuyos amos habían muerto intestados o no habían vuelto de algún viaje y, como veremos, los que en ausencia del amo se hacían cargo de la casa y de los niños abandonados o huérfanos. Es cierto que la condición de esclavo era la antítesis de la de libre y que ésta última era la situación óptima ambicionada por quien no la disfrutaba pero aquí encontramos casos en los que había esclavos que siéndolo vivían libremente sin responder a órdenes de los amos desinteresados, negligentes o ausentes. Teniendo en cuenta la particularidad de esta esclavitud o sus múltiples variables consideramos indispensable bucear en la vida cotidiana del conjunto de estos rioplatenses, en sus formas de vida y de subsistencia, en las historias personales y cotidianas de la población africana y de los afrodescendientes negros y mulatos. Hombres y mujeres que, esclavos o libres, nos ilustran acerca de lo que realmente eran cómo vivieron.

Revisando los archivos judiciales encontramos imágenes que, provenientes de los casos particulares enriquecen nuestra idea acerca de los patrones de vida de los africanos en el Río de la Plata. Es esta una de las fuentes más ricas a la que podemos recurrir para conocer apropiadamente las circunstancias que rodeaban a cada individuo en sus formas de subsistencia y adaptación al medio tanto en el orden económico como en el moral. El conflicto, el delito, la disputa o simplemente la preservación de los derechos originaban su presencia ante los tribunales y son el punto de partida de nuestra información.

Recordamos que esta Justicia de la que hablamos es en palabras de Giovanni Levi aquella adoptada por la sociedad del Antiguo Régimen y construida sobre la base de la desigualdad reconocida por todos en la que “...la ley difiere para cada estrato social,

⁵ Klein, Herbert *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*. Madrid, Alianza América, 1986.

⁶ Romano, Ruggiero; “Fundamentos del funcionamiento del sistema económico colonial” en, Heraclio Bonilla, ed. *El sistema colonial en la América española*, Ed. Crítica, Barcelona, 1991, pp. 239-280

cuando no para cada persona, en una justicia del caso concreto, determinado según las desigualdades sociales definidas”⁷ Una justicia cara y discriminatoria que no era accesible a estos sectores sociales, es decir, que representan una mínima porción de la población negra esclava o libre, aunque con respecto a otros sectores bajos de la sociedad eran más numerosos los casos en la Justicia debido a que eran los amos los que generalmente se presentaban, pero aún así, estimamos que estas fuentes nos acercan al objetivo de conocer sus intereses y su vida cotidianos.

Y, adelantando conclusiones respecto a numerosos casos revisados, recordemos que los afro-rioplatenses sufrieron todas las presiones de la discriminación racial y de los prejuicios que acompañaban a los de su grupo étnico y al sector social en que se los había ubicado. Se resistieron al desafío del medio perdiendo en más de una oportunidad todo lo que consiguieron con su esfuerzo, especialmente sus familias. Aprendieron malas artes, las mismas que les enseñó el medio en el que vivían, y también tomaron conciencia rápidamente de las ventajas que podían obtener de su trabajo o de los pequeños negocios. Es más, aprendieron a veces el arte más sutil de volcar a su favor las opiniones cuando su éxito personal le permitía superar su condición. El “blanqueamiento físico y cultural”, entendido como adaptación al medio, formó, sin duda, parte del objetivo de sus vidas y aún siendo esclavos algunos se permitían la elección de sus propias formas de vida y, sin hablar de facilidad para el ascenso social, consideramos que ésta era una vía de escape cierta a su condición servil.

Por todo esto nos preguntamos ¿En qué condiciones vivieron los esclavos en las zonas urbanas y rurales rioplatenses? ¿Cuáles fueron sus oportunidades de progreso personal y cuáles los obstáculos que les impidieron ese progreso? ¿Cómo se relacionaron con los otros habitantes y que peso tuvo su pertenencia a su grupo étnico y condición en esa relación? ¿Cómo sufrieron y superaron los prejuicios propios de la sociedad en la que les tocó vivir?

Desde el comienzo mismo de su existencia, Buenos Aires estuvo ligada al ingreso de africanos. En la capitulación a Don Pedro de Mendoza, que la fundó en 1536, la Corona le otorgaba licencia para introducir cien esclavos africanos. La ciudad debió ser despoblada y sólo llegaron algunos esclavos que integraron sus huestes. El descubrimiento de yacimientos argentíferos en Potosí en 1546 generó un centro económico dinámico y la Corona consideró necesario protegerlo. Esto motivó la refundación de Buenos Aires en 1580 como puesto de avanzada para impedir entre otros motivos, las incursiones portuguesas. Los pocos vecinos afincados en esta modesta aldea, en una zona marginal del Imperio Español, sobrevivieron penosamente, rodeados de indios hostiles que no podían integrar a la producción. Paliar esa escasez de brazos fue el reiterado fundamento de las constantes solicitudes a la Corona para introducir esclavos africanos. Su ingreso se produjo efectivamente, tanto a través de permisos especiales otorgados por Reales Cédulas como por el contrabando que caracterizó a Buenos Aires en este periodo ya que no fue habilitada como puerto hasta 1775. Esta práctica consuetudinaria en la que estaban implicados prácticamente todos los funcionarios y comerciantes consistía en ingresar a altas horas de la noche un cargamento de africanos y dejarlos en lugares cercanos a la costa y pocas horas después “denunciar” la presencia de “negros descaminados”. De inmediato se procedía a “legalizar” su propiedad por medio de pública subasta, después de haber sido tasados, marcados a fuego y pagados los correspondientes impuestos. Este contrabando se

⁷ Levi, Giovanni, “Reciprocidad mediterránea”, en *Hispania*, LX, número 204, 2000.

reiteraba con tal frecuencia que se lo ha considerado una práctica institucionalizada.⁸ Unos pocos esclavos quedaban en la ciudad porque, en su mayoría, eran llevados por comerciantes, mayoritariamente portugueses, a los mercados del interior del actual territorio argentino, y de Chile y Potosí.⁹ En 1701 se autorizó en Buenos Aires el Asiento Francés de la Compañía de Guinea y luego (1713) el inglés de la South Sea Company. El incremento demográfico que caracterizó a la Buenos Aires del XVIII se debió en principio al aumento exponencial de población negra esclava, que produjo un nuevo perfil de la ciudad: gran incremento de la actividad comercial y afincamiento de numerosos inmigrantes peninsulares dedicados a esa y a otras funciones. Esto desembocará, al comienzo de la última cuarta parte del siglo, en la creación del Virreinato del Río de la Plata y la habilitación de su ciudad cabecera como puerto.

LA POBLACIÓN DE LA CIUDAD

Los datos censales han permitido comprobar que, entre 1744 y 1822 la población de la ciudad de Buenos Aires creció a un promedio del 2.2 % anual correspondiendo el registro de mayor crecimiento al periodo entre 1744 y 1778

PORCENTAJE DE CRECIMIENTO ANUAL DE POBLACIÓN
POBLACIÓN DE BUENOS AIRES 1744-1822

1744-1778	2.6 %
1778-1810	1.6 %
1810-1822	2.1 %

Fuente, elaboración personal a partir de Censos y Padrones

El aumento de la población se debió, más que al aumento vegetativo, a la migración, tanto desde el interior hacia el puerto como a la inmigración externa en la que incidió particularmente la inmigración forzada de africanos estimada en 45000 individuos entre 1740 y 1810. El crecimiento se dio en términos absolutos en todos los sectores: la población blanca se duplicó en tanto disminuyó en términos relativos respecto al total de la población (80,2 % - 60,8 %)

El crecimiento de la población africana puede observarse con claridad: su proporción en el total de habitantes pasó de 16.9 % en 1744 a 28.4 % en 1778, para declinar en 1810 a un 27.7 %, y, en 1822 a un 26 %. La cantidad de indios y mestizos fue siempre poco significativa en la ciudad de Buenos Aires estimándose en este periodo entre el 1.4 % y el 4.8 % del total. Tomando en su conjunto los negros y mulatos podemos apreciar que de cada diez, tres eran esclavos en 1744. En 1778 lo eran ocho, seis en 1810 y cinco en 1827¹⁰

⁸ Moutoukias, Zacarías. *Comercio y Contrabando en el Río de la Plata*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1985.

⁹ Studer, Elena F. S. de: *La trata de negros en el Río de la Plata durante el siglo XVIII*. Buenos Aires. Libros de Hispanoamérica. 1984.

¹⁰ Los datos demográficos que hemos utilizado para realizar estos cálculos y los que siguen sobre la ciudad de Buenos Aires han sido publicados por nosotros en Goldberg Marta "La población negro y mulata de la ciudad de Buenos Aires, 1810-1840. En *Desarrollo Económico*, vol.16, N°61, Buenos Aires, 1976. y José Luis Moreno "La estructura social y demográfica en la ciudad de Buenos Aires en 1778, *Anuario* 8, Universidad del

Estos datos censales no coinciden con la impresión que nos dejan los testimonios de los viajeros. Estos consideraban que la llamada “línea de color” no era estricta y que individuos que hubieran sido considerados negros en otros lugares, en esta sociedad “pasaban” por mulatos o mestizos y que en 1810 sólo un quinto de la población era blanca y el resto eran grupos mezclados.¹¹ El criterio, menos riguroso de los censistas o el más estricto de los viajeros, utilizado en la definición de la categoría "mulato" sería, a nuestro juicio, la causa de esta diferente apreciación. La proporción entre libres y esclavos sobre el total de negros y mulatos es variable en este periodo. Aumentó el número de esclavos considerablemente en 1778 y disminuyó hacia 1827 cuando aproximadamente la mitad del grupo era libre.¹² Si tomamos solamente a los mulatos, la proporción de esclavos en el total era prácticamente la inversa, lo cual indica la rapidez de dos hechos fundamentales: la manumisión y el mestizaje.¹³ También se produjo durante el periodo una significativa disminución del índice de masculinidad del grupo negro-mulato. En 1744 había 115 hombres cada 100 mujeres. A partir de 1778 hemos podido apreciar que las mujeres negras y mulatas superaban en número a los hombres de esos mismos grupos, lo cual se agudizó en los recuentos posteriores hasta que, en 1827, sólo había 58 hombres cada 100 mujeres. Los motivos de esta disminución significativa del grupo negro masculino adulto se deberían principalmente, a partir de 1813, a la utilización de africanos en los ejércitos libertadores.¹⁴

CIUDAD DE BUENOS AIRES 1744-1827
ÍNDICE DE MASCULINIDAD DE PRINCIPALES GRUPOS ÉTNICOS

Año	BLANCOS		NEGROS	
	Total	Adultos	Total	Adultos
1744	96,6		115.2	
1778	99.0	100.0	88.0	86.0
1810	103.4	97.0	74.9	72.0
1822	98.0		75.5	
1827	90.3	74.9	58.5	40.5

Fuente, elaboración personal a partir de Censos y Padrones

Litoral, Rosario, 1965. Lyman L. Johnson; “Estimaciones de la población de buenos Aires en 1774, 1778, 1810. *Desarrollo Económico*, 19, 73, Buenos Aires, 1979. Lyman L. Johnson y Susan M. Socolow: Población y espacio en el Buenos Aires del siglo XVIII, *Desarrollo Económico*, 20, 79, 1980, Buenos Aires. García Belsunce, César y otros: *Buenos Aires: su gente. 1800-1830*, Buenos Aires, 1976.

¹¹ Trifilo, Samuel *La Argentina vista por viajeros ingleses, 1810-1860*, Colección Platania, Buenos Aires, Ediciones Gure, 1959.

¹² *Ibidem*. Y Socolow, Susan Buenos Aires en tiempos de la Independencia en Ross, Stanley y McGann, Thomas F. eds. *Buenos aires, 400 años*. IPGH, México, 1980 pp. 333-334. Andrews, George Reid- *Los afroargentinos de Buenos Aires*, Ed. La Flor, Buenos Aires, 1990.

¹³ Goldberg, Marta B. “La población negra y mulata en la ciudad de Buenos Aires” *Desarrollo Económico*. No 61. Vol. 16. Abril-junio de 1976. Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES), Buenos Aires.

¹⁴ Cfr., Goldberg, Marta B y Jany, Beatriz “Algunos problemas referentes a la situación del esclavo en el Rio de la Plata, IV Congreso Internacional de Historia de América”.

Academia Nacional de la Historia, tomo VI, Buenos Aires, 1966 y Goldberg, Marta B “La población negra y mulata en la ciudad de Buenos Aires” *Desarrollo Económico*. No 61. Vol. 16. Abril-junio de 1976. Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES), Buenos Aires.

LA POBLACIÓN DE LA CAMPAÑA

La campaña circundante a la ciudad y cercana a una frontera incierta y móvil poblada por el indio y por los desertores de la "civilización", ha sido considerada tradicionalmente como un espacio habitado por blancos y mestizos. Tradicionalmente se sostuvo que la población africana era escasa por el alto costo de los esclavos en el Río de la Plata lo que no hacía rentable su utilización en las tareas rurales. Los últimos estudios demuestran, por el contrario, que los esclavos eran un elemento fundamental en el desarrollo de la estancia en las áreas rurales¹⁵. Los estudios demográficos de la campaña en los censos de 1744 y 1815, realizados por J.L. Moreno y Liliana Méndez¹⁶, respectivamente, nos demuestran que si el alto índice de masculinidad era una de las características de la población de la campaña bonaerense, éste se acentuaba en forma muy significativa en el caso de la población negra y mulata. Moreno nos muestra que en 1744 esta característica se evidenciaba en jóvenes, adultos y ancianos.

CAMPAÑA DE BUENOS AIRES- ÍNDICE DE MASCULINIDAD,
SEGÚN GRUPO ÉTNICO Y GRUPOS DE EDAD

	Blancos	Color
Jóvenes	101,8	133.7
Adultos	125.4	256.0
Viejos	235.0	767.0

Fuente: Moreno, José Luis¹⁷

Las pirámides de población construidas por Moreno a partir de los datos del censo de 1744, muestran claramente la alta masculinidad a partir del grupo de 10 o más años, lo que indicaría que esta población era producto de la inmigración - forzada en este caso - y la base, significativamente más pequeña que el resto, reforzaría esta hipótesis o indicaría un decrecimiento vegetativo de esa población. Esto se reiteraría en 1815. En 1744 el 82 % del total de la población era blanca, valor que disminuyó a un 73.6 % en 1815 donde el porcentual de indios era el 4,9 % y los mestizos, el 0,6 %. Los restantes eran negros y pardos. Los negros constituían el 6.3 % del total. El 90,1 % de la población negra era esclava. Al tomar los partidos de Chascomús, San Isidro y San Nicolás como muestra, Liliana Méndez observa en el censo de 1815, diferencias en la morfología de la población estudiada, según se trate de zonas de colonización más o menos reciente, prácticamente se invierte la proporción de negros o mulatos. Es decir que en la zona de colonización más antigua la mayor parte de la población era mulata, y, a la inversa, la mayoría era negra en las poblaciones más recientes. Si tomamos el conjunto de la campaña la cantidad de hombres era dos veces y media mayor que la cantidad de mujeres, pero el análisis por partidos nos evidencia que en Chascomús, la zona de colonización más reciente, dos tercios de los

¹⁵ Mayo, Carlos Estancia y peonaje en la región pampeana en la segunda mitad del siglo XVIII, Desarrollo Económico N°92, 1984, ibidem, Sobre peones, vagos y malentretenidos: el dilema de la economía rural rioplatense durante la época colonial y en el mismo número : Una campaña sin gauchos?, Anuario, IEHS, N°2, UNCPBA, Tandil.; Estancia y sociedad en La Pampa 1740-1820, Buenos Aires, Biblos, 1995 y Gelman Jorge, Una región y una chacra en la campaña rioplatense : las condiciones de la producción triguera a fines de la época colonial, Desarrollo Económico 112, Buenos Aires, 1989 Y : Campesinos y Estancieros. Una región del Río de la Plata a fines de la Época Colonial, Editorial Los Libros del Riel, 1998.

¹⁶ Méndez, Liliana R. *La campaña de Buenos Aires*, en García Belsunce, Cesar y otros, *Buenos Aires, su gente, 1810-1830*, Buenos Aires, 1976.

¹⁷ Moreno, José Luis, Población y sociedad en el Buenos Aires rural a mediados del siglo XVIII, *Desarrollo Económico* N°114, vol.29. Buenos Aires, 1989, cuadro 3, pag. 268.

esclavos eran varones y en San Nicolás, la de colonización más antigua, había casi equilibrio entre los sexos. La proporción de esclavos solteros de la campaña de Buenos Aires, tomando el conjunto de hombres y mujeres era el 88,5 % en San Isidro, el 84,4 % en San Nicolás y el 95,2 % en Chascomús. Podemos concluir entonces: el negro inmigrante tenía como característica saliente su edad que oscilaba entre los 16 y los 40 años, el predominio masculino y su estado civil, soltero.

También Juan Carlos Garavaglia en un trabajo sobre los labradores de San Isidro verifica la importancia del grupo esclavo" 288 en el partido, mientras que los peones eran sólo 61", que la mayor parte era extranjero -el autor computa sólo un 19% nacido en San Isidro y un 13% en Buenos Aires y unos pocos en otros lugares del Río de la Plata -ya que el 61% era de origen africano. A nuestro juicio - difiriendo con lo expresado por Garavaglia que reúne en un grupo a todos los nacidos en el actual territorio argentino - si seguimos el criterio seguido por los empadronadores de 1836/38 los "extranjeros" serían todos aquellos que no eran originarios del partido y por lo tanto 81%. Garavaglia también señala que estaba casado " sólo el 11,5% de los esclavos y si sumamos negros y pardos para incluir los casos de familias mixtas de esclavos y negros libres, apenas llegamos al 15,4 % del total de la Población de origen africano". Si bien estos recuentos poblacionales son muy deficientes son los únicos con que contamos y, por cierto deberán ser corroborados con la utilización de otras fuentes, entre las que destacamos los inventarios de estancias, y en especial, los expedientes judiciales que analizaremos, con ese objetivo, en este mismo trabajo.

Un dato interesante es que, en términos generales, en 1815, si tomamos los núcleos familiares blancos cuando son poseedores de esclavos, hay una relación inversa entre el número de esclavos y el número de hijos varones, es decir que los padres de familia, poseían más esclavos cuanto menos hijos varones tenían, lo que indicaría que la tenencia de esclavos tenía una finalidad claramente laboral y no la de ser un símbolo de status.

Garavaglia verifica en el censo de 1815, que en el caso de Areco Arriba que los labradores tenían más hijos que los estancieros, lo que considera una estrategia demográfica "antimalthusiana" de los labradores necesitados de fuerza de trabajo y escasos de capital.

Creemos que la ruralización permitía el rápido "blanqueamiento" de los descendientes de africanos ya sea por mestización o por una menor preocupación de los empadronadores en clasificar "adecuadamente" a los posibles integrantes del grupo de color. Este proceso ha sido señalado también por Emiliano Endrek para la campaña de Córdoba¹⁸

Halperín Donghi, al estudiar la estancia de Fontezuela, en la segunda mitad del siglo XVIII, muestra que en ese establecimiento había diez negros esclavos, de los cuales dos eran mujeres, esposas de dos de esos esclavos. En el periodo de aproximadamente medio siglo, sólo se produjeron ocho nacimientos seis de los cuales estuvieron inmediatamente seguidos por la muerte, es decir que únicamente dos de los recién nacidos sobrevivieron. El incremento del número de esclavos se consiguió sólo por compra. Los únicos que parecen haber atendido a mantener el equilibrio entre los sexos fueron los jesuitas que formaron verdaderas familias de negros.¹⁹

Todos los indicadores y la interacción de los mismos nos explican las razones por las que no podía darse el crecimiento vegetativo, entre las que se destacaba la cantidad de

¹⁸ Endrek, Emiliano, *El mestizaje en Córdoba, siglo XVIII y principios del XIX*, Cuadernos de Historia 33, Instituto de Estudios Americanistas, FFy H, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1966.

¹⁹ Halperín Donghi, Tulio, Una estancia en la campaña de Buenos Aires, Fontezuela, 1753-1809, en Florescano, Enrique (coord) *Haciendas Latifundios y Plantaciones en América Latina*, México, Siglo XXI, 1973.

negros y mulatos esclavos solteros que aparecen en el censo de 1815, que se sumaba a la baja fecundidad y a la altísima mortalidad infantil, que hemos ejemplificado con el caso de Fontezuela. Varios fueron los factores concurrente que posiblemente motivaron la baja fecundidad y alta mortalidad infantil entre los que deben incluirse los emocionales derivados de la misma esclavización, emigración y trasplante forzoso, que condujeron en todo el ámbito hispánico al aborto y al infanticidio, la alta ilegitimidad de los nacimientos, la baja frecuencia de contactos sexuales, el amamantamiento del hijo propio junto con el de la ama, una deficiente nutrición y las enfermedades sexuales²⁰. A todo esto se agrega la alta tasa de mortalidad general. El hecho de que el censo de 1815 muestre tanto en valores absolutos como porcentuales un aumento significativo de la población negra y mulata indicaría, en función de lo que hemos expuesto, que dicha población había sido adquirida. La relación entre negros y pardos se ha invertido en los padrones de 1744 y de 1815. El padrón de 1815 no sólo muestra la superioridad numérica de los pardos, sino un marcado predominio de sus menores con relación a los menores negros. Esto confirmaría nuestra hipótesis del blanqueamiento de la población rural. Asimismo es interesante destacar, que en 1815, no se registraban prácticamente uniones entre blancos y negras ni entre pardos, lo que lleva a suponer que los pardos eran producto de uniones casuales y por lo tanto ilegítimos. De los negros de la campaña bonaerense, en 1815, el 70.2 % eran nacidos en África, el 27 % en el actual territorio argentino y un 1,8 % en el resto del territorio sudamericano. Entre los restantes, tres figuran como franceses, es decir nacidos en los dominios. Los africanos eran de distintas "naciones". Las principales, ordenadas según la cantidad de integrantes, eran Guinea, Mina, Banguela, Angola y Congo. Destacamos el hecho de que el 90,1 % de los negros eran esclavos.

Hemos analizado los padrones de 1836 y 1838 de la campaña bonaerense²¹ con el fin de continuar investigando la evolución demográfica de la población de origen africano. Desgraciadamente en estos padrones no se registraban específicamente los pobladores sino las propiedades, es decir que fueron realizados con objetivos distintos y tienen, consecuentemente, características diferentes a los anteriores y, por lo tanto, se puede a partir de ellos conocer la cantidad de habitantes y su grupo étnico por unidad censal pero no permite diferenciarlos según edad y sexo ni diferenciar los negros de los mulatos en el grupo denominado "Pardos y Negros". Ambos censos ya habían sido trabajados y publicados por nosotros, en lo que se refiere a la ciudad de Buenos Aires²². Se han conservado en los archivos el registro de 37 partidos de campaña. Figuran las siguientes categorías: Nombre del partido y del pueblo, nombre del propietario o inquilino, número de habitantes por propiedad indicando: blanco, pardos y negros, extranjero, tropa y familia de tropa. Sólo los blancos aparecen en la categoría "extranjeros", y esta se refiere a todos los nacidos fuera del partido, es decir, que estos "extranjeros" podrían haber nacidos en otro lugar de la campaña de Buenos Aires u otras regiones del Río de la Plata o en otros países (Inglaterra, Portugal, Francia). En cambio los negros y pardos sólo figuran en esa categoría aunque sean nacidos fuera del partido. En algunos partidos se han registrado sólo los propietarios y no los pobladores que vivían en la propiedad lo que nos impide conocer el número total de los habitantes de la campaña. Podemos localizar sin embargo - cuando

²⁰ Cfr. Goldberg, Marta; *Mujer negra rioplatense, Historia de las Mujeres en la Argentina*, Buenos Aires, Taurus, 2000, Tomo I, y Celton, Dora "Fecundidad de las esclavas en la Córdoba colonial" en *Revista de la Junta Provincial de Historia de Córdoba*, n° 15, Córdoba, 1993.

²¹ AGNRA Sala X-25, 4-2 y 25-6-2 y Goldberg, Marta y Mallo, Silvia "La Población africana en Buenos Aires y su campaña Formas de vida y subsistencia,, **passim**.

²² Goldberg, Marta B "La población negra y mulata en la ciudad de Buenos Aires.....

los datos existen- la población negra y mulata en algunas estancias y partidos aunque no se especifique si eran libres o esclavos. Lo cierto es que estos censos demuestran que todavía en 1838 había en la campaña bonaerense una significativa población negra y mulata.

El análisis de los valores porcentuales de la población negro y mulata en cada partido de la campaña bonaerense en 1836-1838 nos muestra que la distribución no era homogénea. En algunas regiones sólo el 4 o 5% del total pertenecían a este grupo y en otros la concentración era mucho más alta, llegando hasta un 26 % en San Pedro. Para este mismo partido, Roberto Di Stefano calculó en 8.9 % el porcentual del grupo en 1744²³. Hemos calculado, el correspondiente a 1815, con las cifras publicadas por Liliana Mendez²⁴ y comprobamos que alcanzaba a un muy significativo 38,78 %. Como hemos comentado no era posible que este aumento del 9 al 39 % se haya dado por crecimiento vegetativo, es decir que necesariamente debió darse una inmigración forzada muy importante en ese periodo. Si desagregamos para 1815 dicha población según sexos podemos apreciar que el número de mujeres supera al de varones ya que el índice de masculinidad es 88,37²⁵. Esto nos indica que esa inmigración no era muy reciente. El ingreso masivo debió darse entre 1744 y - a lo sumo - a fines del siglo XVIII. Otro dato que confirma nuestra opinión es que en la población de origen africano de San Pedro el índice de masculinidad negro era 124 y el pardo 91, y que los varones pardos representaban el 39 % del grupo “de color” mientras los negros eran el 11 %. En el caso de las mujeres las pardas eran el 43 % y las negras el 9,4% del grupo femenino “de color” El mismo Di Stefano observa que en 1812 el porcentaje de esclavos era casi el 10% y que en 1744 sólo se registraba un 2,9%.

Emeric E. Vidal, pintor de la época acompañó su ilustración sobre una estancia en el partido de San Pedro con el siguiente comentario:

“En ella hay tres edificios, uno de los cuales es la vivienda del mayordomo y los gauchos, el segundo es la cocina que sirve también de vivienda para los esclavos negros (...) siendo (la estancia) propiedad de un hombre rico que reside en la ciudad, está al cuidado del superintendente o mayordomo y algunos gauchos y esclavos bajo sus ordenes”²⁶.

Distinto es el caso de Baradero, partido vecino a San Pedro, donde también hemos registrado un alto porcentaje de negros y mulatos (24,60 en 1838) pero cuya morfología poblacional en 1815 mostraba una inmigración africana reciente²⁷. Para otra zona aledaña a San Pedro, Los Arroyos, Mariana Canedo calculó los porcentuales de la población de color en los años 1726: 20, 1744: 6, 1788: 18, 1815:23, 1836: 13 y 1837:11, coincidiendo con nosotros en los porcentuales de los dos últimos censos y en las hipótesis para explicar “el blanqueamiento generalizado” de la época, en especial, en la campaña²⁸. Es decir que como tantos otros partidos muestra un pico de población en 1815 y un decrecimiento posterior.

²³ Di Stefano, Roberto, *Un rincón de la campaña rioplatense colonial*, Cuadernos del Instituto de Historia Argentina y Americana, Dr. Emilio Ravignani, N°1, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Buenos Aires, 1991.

²⁴ García Belsunce y otros, *Buenos Aires, su gente.....*

²⁵ 88 varones cada 100 mujeres.

²⁶ Vidal, Emeric Essex, *Observaciones sobre Buenos Aires y Montevideo*, Ed. Gonzalez Garaño, FFy L.-UBA -1942 pág 192

²⁷ Baradero, 1815; índice de masculinidad: negros 344, pardos 107, total::112

²⁸ Canedo, Mariana, Los Arroyos... en Garavaglia y Moreno, *Población, sociedad,.....*

Baradero y San Pedro eran zonas de producción agrícola-ganadera en tanto que Los Arroyos era una zona más específicamente ganadera. A los efectos de explicar esta concentración negra en San Pedro atendimos a la posible relación con la existencia del convento recoleto franciscano hasta 1822 cuya descripción decía: “Son nueve los religiosos que en el día lo habitan: cinco sacerdotes, tres legos y un donado. Hay dos sirvientes blancos a conchabo, uno que sirve la cocina y otro la panadería, uno más atiende gratuitamente la huerta, tampoco tienen propiedad” es decir que no tenía esclavos o criados de color.²⁹

El inventario de bienes muebles e inmuebles del gobernador D. Juan Manuel de Rosas realizado en 1825, nos permitió conocer una exhaustiva descripción de treinta y dos de sus esclavos que vivían en tres de sus establecimientos rurales. En el inventario no sólo se especifican para cada uno de los esclavos sus distintas medidas (altura, largo de dedos, manos y pies) color, características del pelo, la descripción de la barba y marcas personales, sino también sus oficios³⁰. Es interesante destacar que los datos de todos estos inventarios nos dan una imagen de mucho mayor relevancia de la utilización de mano de obra esclava en las estancias que la que se infiere de los censos. Si se considera que a partir de 1812 se habla prohibido la trata y era tan alta la mortalidad, debería ser menos relevante su presencia en los padrones de 1836 y 1838. Sólo podemos comprenderla por el ingreso de africanos, realizado ilegalmente, con posterioridad a la prohibición de la trata, o por el que se produjo a través del corso en los años, 1826 y 1827, en la guerra contra el Brasil. Estos libertos ingresados por Patagones debían prestar servicio en los ejércitos durante cuatro años y una vez cumplido ese plazo serían libres. Las mujeres y los no aptos para el ejército eran entregados a particulares por ese mismo lapso y también quedarían en libertad una vez cumplido. Antes de que concluyeran esos plazos se promulgaban nuevas disposiciones para retener a los libertos³¹. En el padrón de 1838 pudimos apreciar que los negros y pardos

²⁹ Recolección del Rincón de San Pedro en Registro estadístico de la Provincia de Buenos Aires N° 5, Junio de 1822, pág.105/6.

³⁰ Citamos a modo de ejemplo algunos casos:

José Rosas natural de Cordova, oficio albañil, esclavo qe. fué de de Dn. N Sandivares.

Mulato claro picado de virhuelas de la Ranchería de Sta. Catalina.

Tiene de alto dos Vs., cavesa grande, media larguirucha, pelo motoso, frente regular, cara grande media delgada y fea, ojos pardos y medios grandes, naris grandes medias corbadas, voca de buena manera, lavios medios delgados, de poca varva y sin patilla, corpulento vien repartido, los pies vien hechos, medios delgados, corpulento vien repartido, piernas combadas, de buena manera.

Edad 25 a 28 años.

Este tiene un hermano en el Río 5°.

Luis Rosas, natural del Tucuman oficio Estanciero u amo 1° dn. Eduardo Sosa.

Mulato fulo achinado, Edad 18 años Estatura 20 menos 3 pulgadas cavesa redonda chica pelo lacio /.../ frente chica naris puntiaguda algo ñata abajo ojos negros regulares voca lavios no tiene barba cara media larga cuerpo delgado piernas algo combadas tres sicutris en la pierna derecha desde la rodilla hasta mitad de la canilla de una quebradura el pie tiene de largo 9 pulgadas 4 de ancho tiene Biruelas. Sn. Martín Abril 4 de 1825

Antonio Rosas de Nacion Congo Exercicio changador su amo 1° dn Anto.Juares 2° Anto. Rodrigz.

Negro retinto Edad 40 a 42 años Estatura 2vs. cavesa chica redonda frente regular sejas poco pobladas ojos regulares negros naris corta media estendida pero ñatas voca y labios regulares poca barba sin patilla cara delgada y lo mismo el hueso de la barba En el braso izquierdo serca del ombro tiene una marca qe. figura una hi griega con la cola para arriba piernas derechass delgadas largo del pie 9 pulgadas ancho 4 id. Tiene buena presencia no tiene biruelas Sn.Martín Abril 4 de 1825

AGNRA, Colección Ruiz Guiñazú, Sala 7-16-4-7.

³¹ Crespi, Liliana, Negros apresados en operaciones de corso durante la guerra con el Brasil (1825-1840) *Temas de Africa y Asia* 2, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1994.

constituían un 20 % de la población total de Patagones, debido sin duda al ingreso por las operaciones de corso. En este caso el padrón aclaraba que de los trescientos diez individuos que integraban la tropa ciento ochenta y seis eran blancos, ciento cuatro morenos y veinte pardos. Además de los integrantes de la tropa se registraron cincuenta y ocho pobladores negros y cincuenta y un pardos, sin duda relacionados con los ingresados por las operaciones corsarias que hemos mencionado.³² El análisis del padrón y su cruce con los registros parroquiales indicarían tres formas principales de inserción del grupo en la población de Patagones: mediante la pertenencia a la tropa, a través de la integración familiar y social y por el acceso a la propiedad³³.

EL TRABAJO URBANO

OFICIOS Y TRABAJO DE ESCLAVOS Y LIBRES RIOPLATENSES

Eduardo Saguier ha considerado que en el Río de la Plata, a diferencia de la esclavitud de plantación, rige una “esclavitud estipendiaria” ligada a la producción artesanal y al servicio doméstico - entiende por ésta- “aquella donde los amos obligaban a sus esclavos a contribuir con un tributo individual llamado jornal. Éste era un gravamen pagado individualmente en moneda a un amo en particular. El tributo en moneda obligaba al “esclavo estipendiario” a alquilar su fuerza de trabajo fuera del dominio del amo, o bien, a producir mercancías para la venta en el mercado colonial. El valor de cada esclavo se estimaba según el precio de cambio que alcanzaba el producto-tributo en el mercado. De esta forma, el tributo en dinero obligaba a los esclavos a incorporarse al mercado colonial y significaba que los dueños de obrajes, panaderías, atahonas, hornos de ladrillo, y otros establecimientos, contaran con más mano de obra que si el tributo no se cobrara”³⁴.

Tal como relataba en 1802 el periódico *Telégrafo Mercantil* “todos los días (se presentaba) ... en nuestro puerto una fragata con trescientos o cuatrocientos negros, los que *desova (sic)* en nuestras playas. A la noticia ocurren diferentes personas, que, queriendo llevar una vida ociosa, vienen a buscar quien trabaje para ellos. Para esto emplea cada uno mil o dos mil pesos en estos fardos racionales, y, partiendo muy satisfechos a sus casas, a los pocos días obligarán a sus nuevos esclavos, a que anden vagando por estas calles a fin de adquirir un jornal de cuatro o cinco reales diarios...”³⁵.

Más comúnmente estos esclavos africanos a los que se denominaba “bozales o costal de huesos”, por su total “indiferenciación”³⁶ eran, una vez bautizados, colocados en un taller como aprendices para hacerles aprender un oficio y “vivir de ellos”. Así lo comentaba Hipólito Vieytes en el *Semanario de Industria y Comercio* el 25 de marzo de

³² Goldberg y Mallo, *La población africana...* págs. 28 y 32/33.

³³ Martínez de Gorla, Dora Noemí *La presencia de negros en la Norpatagonia. 1779-1838*, ponencia presentada al 51 Congreso de Americanistas, agosto 2002.

³⁴ Saguier, Eduardo, La naturaleza estipendiaria de la esclavitud urbana colonial. El caso de Buenos Aires en el siglo XVIII, *Revista Paraguaya de Sociología*, Año 26, N° 74, Enero-abril 1989, pág.45 a 46.

³⁵ *Telegrafo Mercantil*, Reflexiones cristianas sobre los negros esclavos, Buenos Aires, 1914, Tomo II pág. 191 a 196.

³⁶ Cuando los africanos habían aprendido el idioma y en algunos casos un oficio, se los denominaba “ladinos”. En las ventas debían figurar las tachas o defectos: ladrón, borracho, huidizo, mentiroso..., ya que el ocultar estos daba derecho al relamo judicial del comprador denominado “**redhibitoria**” o “**redhibitoria de venta**” La venta de un esclavo por bozal, bozalón o costal de huesos no permitía reclamo alguno.

1802 "...el deseo de mantener en pie y sin trabajar un pequeño capital, ha sugerido la idea de emplearlo con preferencia en comprar esclavos y destinarlos a los oficios para que con su trabajo recuperen algo más que el interés del fondo invertido en esta especulación..."

Los esclavos de la ciudad de Buenos Aires se destinaron principalmente al servicio doméstico y a la artesanía y fueron adquiridos particularmente por los comerciantes, por los funcionarios reales, y por los artesanos. La totalidad de los comerciantes importadores-exportadores eran dueños de esclavos y también lo eran el 32 % de los minoristas y los vendedores ambulantes. Los esclavos eran requeridos por ellos no sólo para trabajar en el servicio doméstico (cocineros o cocheros) sino para hacerlo en los depósitos y en los negocios, como obreros en las fábricas de ladrillos, en sus propios oficios (como peluqueros o sastres entre muchos otros) y en las quintas como operarios altamente especializados, para el cuidado de los animales, como labradores y, agregamos, para todo lo relacionado con el transporte.³⁷ Dentro del trabajo doméstico que se realizaba en el Buenos Aires del siglo XVII, también se encontraban los oficios que podríamos denominar "curiosos" y que fueron así comentados por Ricardo Lafuente Machain –con cuyas apreciaciones no coincidimos en absoluto – "...ciertos negrillos, durante sus primeros años, distraían a sus amos y eran algo así como lo que por la misma época eran en Europa los monos y los loros de las grandes damas de la Corte de Francia. Servían además para calmar los "vapores", proporcionando un derivativo para sus nervios. Muchas señoras tenían la "negrita del coscorrón, o el negrito que al raparle la cabeza, le dejaban un mechón largo para poder tirar de ahí cuando estaban nerviosas, o la negrita a la que hacían servir el mate de rodillas, ni faltaba el ama que llamara junto a sí a una esclava para darle un pellizco en función de reprimenda." ...también por su misma calidad de criados íntimos, llenaban comisiones *sui generis*, como la de sostener encendidas las brasas de los copones de bronce que hacían las veces de las desconocidas chimeneas. Ello requería habilidad para lucirse. La emulación aguzó la inventiva y algunas esclavas llegaron a sobresalir soplando a dos carrillos entre las manos a la vez que emitían notas suaves en una especie de canto"³⁸.

Ya en 1698 en el remate que se hizo de los bienes de Catalina de Rojas figura un esclavo negro, Martín, maestro herrero, con todo el aderezo de la fragua y de lo que le corresponde a su trabajo. Fue adquirido por el Capitán Juan Báez de Alpoín en 1.600 pesos, lo cual comparado con otros valores muebles e inmuebles era un precio altísimo³⁹. También se dedicaron a estas tareas los negros y mulatos libres. Esta afirmación se ve corroborada por numerosos comentarios de la época. Los viajeros, en general ingleses, coinciden al decir que las artesanías estaban en manos de negros como el que sostenía en 1794 que "cuéntase entre la población crecido número de esclavos, y varias familias no tienen otra propiedad que la de sus esclavos. A éstos obliga la ley a que contribuyan a sus dueños con cierto jornal, que la humanidad de los legisladores ha moderado, y que da a beneficio suyo el exceso que ganaren. Muchos de ellos se emplean en vender agua por las calles, subidos en sus altos caballos como timbaleros; otros en peones de albañil y en otros oficios varios, por lo cual las más modestas de tales artes no encuentran sino muy pocos profesores blancos y sale bastante cara cualquier mano de obra y sin honor; son pocos los hombres libres que las ejercen especialmente en Montevideo, y sólo las gentes de castas son

³⁷ Socolow, Susan, *Los mercaderes del Buenos Aires virreinal: Familia y comercio*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1991, págs. 96/98.

³⁸ Ricardo Lafuente Machain, **Buenos Aires en el siglo XVII**, Buenos Aires, Ed. Emecé, 1944, pp.158/61.

³⁹ Torre Revello, José, *La sociedad colonial*, Ed. Panedille, Buenos Aires, 1970, p.83.

las que principalmente se emplean en ellas".⁴⁰ Un autor local añadía a estas observaciones que por ese motivo "se han retraído los justos deseos de los ciudadanos pobres de aplicar sus hijos a este género de industria"... (ya que no quieren que se)...mezclen con esa gente vil"⁴¹. Al analizar los reclamos que realizaban los dueños de esclavos cuando a partir de 1813 se los obligó a vender parte de estos al Estado para el "servicio" de la guerra, también puede apreciarse la cantidad y calidad de los artesanos negros y mulatos. Los había albañiles, panaderos, hojalateros, herreros, sastres, barberos, dentistas, zapateros, etc.⁴² La cantidad y reiteración de decretos penando la ocultación de esclavos nos permite asegurar que éste debió ser un delito muy frecuente y por tanto los esclavos varones de 13 a 60 años eran muchos más que los que podemos deducir. Pese a esto los certificados de rescate para el servicio de la guerra, ayudan a tener una imagen más clara de la situación. Estos decretos establecían que cada propietario debía entregar uno de cada tres y uno de cada cinco esclavos según estuviesen afectados a servicio doméstico o a "chocolaterías o fábricas". Aparecen registrados distintos panaderos que entregan seis, ocho o más, fabricantes de sombreros que entregan cuatro, fabricantes de velas, pulperos, etc. que entregan dos o tres. Por lo tanto habría que multiplicar estas cifras por lo menos por cinco para saber cuántos esclavos poseían éstos propietarios.⁴³

Entre los considerados como de servicio doméstico estaban los esclavos de los Conventos. Estos llegaron a entregar hasta diecisiete lo cual indicaría que algunos tenían como mínimo cincuenta. Muchos esclavos de propiedad de iglesias y conventos eran destinados a algunos de los oficios mencionados. Según Carlos Mayo los Padres Betlemitas los utilizaron en su Hospital y en 1765 éstos habían destinado tres esclavos a la enfermería, dos a la cocina, dos a la sastrería, uno a la zapatería, uno a la despensa, uno a la sacristía y tres a la ranchería, entre ellos un negro albañil.⁴⁴ El mismo autor dice que en 1822 entre los veintisiete que figuran bajo el rubro "otros" se incluyeron los de los dos hospitales que regenteaba la Orden y además había otros cuarenta y siete en el obraje de ladrillos del Convento.⁴⁵ El primer cónsul británico en Buenos Aires, escribía "todas las lavanderas son negras"⁴⁶ situación que perduraría hasta muy avanzado el siglo XIX-⁴⁷, y otras mujeres que eran las amas de cría, las cocineras, las sirvientas, las planchadoras. Hacia 1830, entre los que buscaban subsistir figuraban las llamadas "negras achuradoras", que recogían las vísceras de los animales en los mataderos y que tan brutal como magistralmente ha

⁴⁰ Aparicio, Francisco de, *Relación de un viaje entre Mendoza y Buenos Aires en 1794*, en *Anales del Instituto de Etnografía Americana*, Mendoza, 1942, Tomo III pag. 236.

⁴¹ Vieytes, Juan Hipólito, *Semanario de Industria y Comercio*, 1802, en *Antecedentes económicos de la Revolución de Mayo*, Buenos Aires, Raigal, 1956.

⁴² Goldberg y Jany, *Algunos problemas...*, *passim*.

⁴³ ARCHIVO GENERAL DE LA NACION DE LA REPUBLICA ARGENTINA, (en adelante AGNRA), Sala X 43-6-7.

⁴⁴ Mayo, Carlos Alberto, *Los Betlemitas en Buenos Aires: Convento, Economía y Sociedad (1748-1822)*, Sevilla, Junta de Andalucía, 1991.

⁴⁵ *Ibidem*, pág. 207.

⁴⁶ Parish, Woodbine, *Buenos Aires y las provincias del Río de la Plata desde su descubrimiento y conquista por los españoles*, Colección El Pasado Argentino, Buenos Aires, Hachette, 1958.

⁴⁷ Judith Sweeney en *Las lavanderas de Buenos Aires*, Ponencia presentada en Primeras Jornadas sobre Mujer y Familia, realizadas por CEDES (Buenos Aires, 1988), analiza la perduración de las lavanderas africanas en el censo de 1855.

descripto Esteban Echeverría⁴⁸ a esas pobres mujeres de negras que habían acudido a buscar algo con que saciar su hambre,

“el carnicero en un grupo descuartizaba a golpe de hacha [...], de entre la chusma salía de cuando en cuando una mano mugrienta a dar un tarascón a los cuartos de la res [...]

-Ahí se mete el sebo en las tetas, la tipa -gritaba una.
-Aquel lo escondió en el alzapón -replicaba la negra.
-Ché, negra bruja, salí de aquí antes que te pegue un tajo -exclamba el carnicero.
-[...] ¡A la bruja! ¡A la bruja! -repitieron los muchachos.
-¡Se lleva la riñonada y el tongón! -y cayeron sobre su cabeza sendos cuajos de barro y tremendas pelotas de barro.

En otro párrafo decía:

"Multitud de negras rebusconas de achuras, como los caranchos de presa, se desbandaron por la ciudad como otras arpías prontas a devorar cuanto hallaran comible."

Si bien los censos muestran un número importante de negros y mulatos en los oficios no llega a ser tan significativo como hacen suponer las otras fuentes que hemos comentado; lo que nos lleva a pensar que los negros están subrepresentados en esos registros: Suponemos por la cantidad de esclavos que aparecen como de propiedad de distintos artesanos o de cierto tipo de comerciantes, que aunque esos esclavos no figuren con oficio alguno podrían tener el mismo que sus amos. De los trescientos un carpinteros censados, sesenta y cuatro poseían esclavos, pudiendo mencionarse a un dueño de catorce y otro de ocho. Había, además, un esclavo carpintero que trabajaba sólo y vivía con su familia desconociéndose el nombre de su dueño. Otros cinco esclavos carpinteros trabajaban para el maestro en hacer coches, Juan Bautista Mogica, quien tenía otros cuatro esclavos. Los zapateros más importantes de la ciudad poseían un crecido porcentaje de esclavos. Entre cuarenta y cinco zapateros se repartían ciento nueve esclavos, los tres principales poseían once, dieciocho esclavos. Entre los sombrereros uno era propietario de treinta y dos esclavos. Había dos panaderos con treinta y dos y con treinta y un esclavos respectivamente. De los trescientos sesenta y cuatro pulperos, aproximadamente la mitad poseía trescientos veinticuatro esclavos. La mayoría tenía de uno a cuatro pero excepcionalmente, hasta once y catorce. Entre los barberos – que ejercían además como dentistas, sangradores y expertos en ventosas – se encontraba un esclavo negro que tenía bajo su dirección a dos oficiales barberos, también esclavos. También se encontraban entre otras mujeres con oficio, dos negras libres, una partera casada con un portugués y una ama de llaves que regenteaba siete esclavas⁴⁹

En 1789, el gremio de pulperos, que se había constituido en corporación, elevó distintas protestas ante la ilimitada libertad con que se armaban pulperías con negros al frente y pidieron que no se admitiese a negros y castas aunque fueran libertos. Esto motivó Bandos del Cabildo prohibiendo la presencia de esclavos y libertos en las pulperías, pese a

⁴⁸ Esteban Echeverría, *El matadero*, Buenos Aires, EUDEBA, 1960.

⁴⁹ Padrón 1810 passim y García Belsunce, Cesar y otros, Buenos Aires...

que en el censo de 1810 como vemos aparecen pulperos de color, o esclavos de dueños de pulperías.⁵⁰

Entre las ocupaciones descalificadas a las que se dedicaban muchos hombres de color se contaban las de vendedores callejeros, aguateros y changadores. Muchos de aquellos fabricaban los productos que vendían. Tal es el caso de los escoberos, plumereros y el de las mujeres que vendían empanadas y tortas fritas. Cuando sólo vendían dichos productos cobraban el "vendaje", es decir, un porcentaje sobre lo vendido.

Todavía hacia fines del siglo XIX proliferaban los negros y mulatos libres que eran maestros de música ", otros eran vendedores callejeros, o desempeñaban oficios curiosos como "hormiguereros", todos ellos descriptos magistralmente por un autor de la época⁵¹

A partir de 1778 en Buenos Aires se formó una considerable clase artesanal, Expertos o no, comprendían un 27,9 % de la población masculina económicamente activa. En 1744, de un total de 303 artesanos ocupados en treinta y cuatro diferentes oficios, enumerados en los censos, un 21,78 % era de negros y mulatos.

POBLACIÓN NEGRA Y MULATA – PORCENTAJE SOBRE TOTAL POBLACIÓN MASCULINA
TOTAL Y FUERZA DE TRABAJO NO CALIFICADA

Año	% de población masculina	% de fuerza de trabajo no calificado
1744	18,6	14,7
1778	28,5	--
1810	24,6	18,5
1822	23,8	--
1827	16,8	22,3

Fuente: Susan Socolow, a partir de datos obtenidos en los censos y padrones⁵²

Otros registros mucho más específicos que los censos son los distintos padrones de gremios y artesanos que se levantaban a partir de la segunda mitad del siglo XVIII y que, en algunos casos, diferenciaban la condición jurídica y que han sido especialmente estudiados por Rosal⁵³. La organización de los artesanos en gremios recién se impuso en el Río de la Plata en la segunda mitad del siglo XVIII y tuvo una corta existencia ya que las ideas liberales en auge se oponían a todo tipo de corporación. Es importante señalar que en esta etapa la Corona permitió la creación de un gremio segregado de zapateros al que pertenecían 55 mulatos y negros como maestros autónomos.⁵⁴

⁵⁰ Cfr. más adelante nuestra nota 80.

⁵¹ Wilde, Antonio, Buenos Aires desde setenta años atrás.

⁵² Susan Socolow, Buenos Aires,... pág. 36 y 37.

⁵³ Rosal, Miguel Angel, Artesanos de color en Buenos Aires, (1750-1850), Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana, Dr. Emilio Ravigani, Tomo .XVII, N° 27, Buenos Aires, 1982, pág. 331-354.

⁵⁴ Sobre las alternativas del conflicto en el gremio de zapateros a fines del siglo XVIII cuando los blancos se opusieron por razones económicas a la creación de un gremio segregado, Cfr. Barba, Enrique M, *La organización del trabajo en el Buenos Aires colonial. Constitución de un gremio*. Labor del Centro de Estudios Históricos, Universidad Nacional de la Plata, La Plata, 1944 y Johnson, Lyman, Francisco Baquero, zapatero y organizador (Río de la Plata, siglos XVIII y XIX), en Sweet y Nash, *La lucha por la supervivencia en la América Colonial*, México, F.C.E., 1987.

El primer registro que ha llegado hasta nosotros es de 1748 y nos da una imagen de la situación:

PADRÓN DE ARTESANOS DE BUENOS AIRES - 1748

GRUPO ÉTNICO	Zapateros		Albañiles		Carpinteros		Peluqueros	
	Maestros	Oficiales	Maestros	Oficiales	Maestros	Oficiales	Maestros	Oficiales
Espanoles	30	57	17	7	25	8	19	0
Extranjeros	12	3	0	0	2	0	4	0
Indios	0	0	1	7	1	0	0	0
Mestizos	0	0	0	0	0	0	2	0
Pardos	0	0	10	5	5	9	1	0
Esclavos	0	10	0	0	0	0	0	0

Fuente Rosal, paginas 348 y 349

La información de 1778 y que corresponde al censo de ese mismo año, permite diferenciar por grupo étnico pero no distribuir a los trabajadores en maestros, oficiales y aprendices. Kossok, al comparar esta información con la de otras ciudades de Iberoamérica se sorprende por la escasa representación de indios y mestizos, aunque para nosotros y en función de los relatos mencionados en este trabajo, los subrepresentados en estos registros serían los negros y mulatos⁵⁵.

NÚMERO DE TRABAJADORES SEGÚN OFICIO Y GRUPO ÉTNICO EN 1778

Oficios	Blancos	Mulatos	Negros	Mestizos	Indios	Totales
Zapateros	155	62	20	4	5	155
Carpinteros	162	16	16	5	5	162
Sastres	53	26	4	6	2	53
Carreteros	66	1	2	1	1	71
Horneros	62	3	0	1	9	75
Albañiles	40	6	3	2	3	54
Plateros	48	2	0	1	0	51
Barberos	37	9	5	1	0	53
Carniceros	47	1	0	2	0	50
Herreros	39	8	0	0	0	47
Reseros	34	0	0	0	0	34
Panaderos	39	0	0	0	0	39
Calafates	23	0	0	0	0	23

Fuente : Manfred Kossok, op.cit. pag.122

Rosal ha encontrado padrones incompletos de los gremios de Buenos Aires correspondientes a los años 1780, 1792, 1794, 1805 y 1806 en los que, en algunos casos, no sólo se diferenciaban los artesanos según jerarquía (maestros, oficiales y aprendices) sino dentro de ésta el grupo étnico: españoles, extranjeros y de color y dentro de este último grupo en negros y pardos, indicando si eran libres o esclavos.⁵⁶

⁵⁵ Kossok, Manfred, *El Virreinato del Río de la Plata*, Buenos Aires, La Pleyade, 1963, cap. III, p.131.

⁵⁶ Rosal, Miguel Angel, *Artesanos de color....apéndice*, pag.347/354.

FUERZA DE TRABAJO POR GRUPO ÉTNICO EN 1810

	Blancos		Negros Libres		Esclavos		TOTAL TOTAL
	N	%	N	%	N	%	
Artesanos	560	74.1	154	20.4	42	5.	756
Oficiales	602	89.6	42	6.3	28	4.	672
Aprendices	224	82.1	42	15.4	7	2.	273
Total	1386	81.5	238	14.0	77	4.	1701

Fuente Socolow ⁵⁷

Entre las ciento sesenta y siete personas caracterizadas étnicamente como negros y mulatos que por diversos motivos aparecen en los expedientes judiciales entre 1785 y 1837, los hombres escasamente aventajan a las mujeres, los libres constituyen casi la mitad de los esclavos y un tercio no aclara su verdadera condición.⁵⁸ La mayoría vivían en la ciudad de Buenos Aires y los restantes en Montevideo. Lamentablemente, en el conjunto de los negros libres pocos se refirieron a su forma de subsistencia y litigaron generalmente por cuestiones de propiedad y de herencia. En la caracterización racial expuesta en los expedientes encontramos más negros seguidos por los pardos y estos superan a su vez a los mulatos o morenos. En estas fuentes pudimos comprobar que en las áreas urbanas no se vinculaban sólo a la violencia y al delito, al juego y a la bebida.⁵⁹ Hacían permanentes esfuerzos de adaptación en la búsqueda de su propia subsistencia, la conformación de sus familias y el uso de sus derechos. Aquellos que ya conocían la libertad son, en este sentido, los que ponían mayor empeño en lograr estos objetivos pero aún temerosos del reconocimiento como pares de los otros integrantes de la sociedad, seguían disfrazando sus méritos y sus logros a fin de hacerlos pasar desapercibidos y evitar así su pérdida.⁶⁰

Los negros que poseían un oficio, entre los cuales la mayoría, 20, eran esclavos y sólo cuatro libres, eran usualmente considerados como los de mayores posibilidades para obtener su manumisión pero, en estos casos podemos observar que, por el contrario, eran los que más sufrían las estrategias de retención de sus amos entre las cuales la más extendida era el alza del precio de venta, hecho que corroboran otras fuentes. Por ejemplo Gaspar Lobo, un esclavo de profesión sastre, se presentó ante la Justicia porque no obtuvo nunca su permiso de salida para ganar su conchabo y, a pesar de pasar a su amo siete pesos

⁵⁷ Socolow, Susan M. Buenos Aires en tiempos de la Independencia... pag. 37.

⁵⁸ Africanos y sus descendientes que aparecen en expedientes judiciales consultados en la sección Real Audiencia del Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires (en adelante AGPBRA (146) y en la Sala IX del AGNRA (21).

Hombres	Mujeres	Total	Esclavos	Libres	Sin consignar condición	Total
86	81	167	89	43	35	167

⁵⁹ Los casos analizados correspondientes a la Real Audiencia (RA) en el AHPBARA (146) corresponden a:

A.- causas entre los amos [redhibitoria de esclavos, restitución de esclavos prestados, patronato de libertos o distribución de esclavos en conflictos de herencia de los amos]: (37)

B.- generados ante la justicia por los mismos esclavos [reclamo por promesa de libertad incumplida (26); solicitud de papeles de venta (12); reclamo de hijos (6); reclamo de la propiedad de viviendas o tierras y legados o herencias (9)

C.- originados en la relación amo esclavo: [acusación de robo, riña o huida (17); maltrato del amo (3); contratos de trabajo o salarios (5).

⁶⁰ AHPBA, RA: 1801 5-1-3-2.

semanales de jornal, tampoco obtuvo permiso de salida los días de fiesta con el argumento de así “impedir que se corrompan sus costumbres” y, “aprovechando que es baldado le impide trato con personas ajenas a su tienda”.⁶¹

Entre los oficios de los litigantes predominaban ampliamente una docena de zapateros, eran tres los sastres y dos los carpinteros además de barberos, plateros, relojeros y albañiles y sus jornales mensuales oscilaban entre siete y diez pesos para un oficial de zapatero y quince para un maestro; once pesos mensuales para un barbero y quince para un carpintero.⁶² En nuestros casos el oficio mejor pagado era el de los sastres con veintiocho pesos mensuales, lo que equivalía a siete pesos semanales. Se ha considerado el salario del peón en el mismo período en un promedio de cuatro pesos y, en 1793 se estimaba el pago mensual al amo en concepto de obtención de la libertad en ocho pesos. Si estimamos el precio promedio del esclavo a fines del período colonial en trescientos pesos, un jornal de quince pesos mensuales cubría el capital invertido en el término de veinte meses de trabajo.⁶³ Un caso especial era el reclamo de libertad de un ayudante de pintor porque nos provee de un dato interesante. El amo intentaba retenerlo con un aumento de cuatro reales sobre los ocho que percibía.⁶⁴

En las panaderías los esclavos africanos eran mayoría y doce se desempeñaban como peones o maestros de pala. Otros casos son protagonizados por un par de pulperos, empleados de café, traficantes, marineros y soldados y se completan con el cocinero de un barco, un niño paje y diez que estaban vinculados a diferentes tareas en el hospital. Sólo dos de los litigantes pertenecían al regimiento de pardos y morenos, en tanto dos trabajaban en los barcos, otro capataz de una tropa de carretas, uno era changador, dos eran peones de campo en las quintas y chacras suburbanas y, por último, un calesero⁶⁵ de un librero, el más sofisticado, un organista y profesor de música en un convento. y hasta un desertor. Ellos litigaron por su libertad, por la de sus familiares, por redhibitoria de venta⁶⁶, riñas o robos. Incluimos en este grupo a un muerto por exceso de castigos ordenados por el encargado de un café y el caso de un traficante en la campaña por cuenta de su amo y padre que litigaban por el legado de una estancia que discutía a otra hija natural de su padre y a su marido.⁶⁷ En estos casos contamos con pocos datos acerca de las cantidades que perciben como salario. Sabemos que el maestro de carretas proveía a su propia subsistencia sin auxilio del amo, el cordobés Tomás Martínez, que el dependiente de

⁶¹ AGNRA, división Colonia. Sección Gobierno. Trámites Administrativos. 9-23-8-4, L.30, exp. 1053. Ver para el período 1821-1825; Rosal, Miguel: “Los afroporteños, 1821-1825” en *Revista de Indias*, 2002, vol. LX, núm. 224, Págs. 143-172.

⁶² Johnson, Lyman, “Salarios, precios y costo de vida en el Buenos Aires colonial tardío”. En: *Boletín del Instituto Emilio Ravignani*, 3ª serie, n° 2, primer semestre de 1990 Según este autor los carpinteros son los que perciben el salario más alto, obteniendo en la misma época según sus cálculos diez reales diarios.

⁶³ AGNRA 1813 9-23-9-4, L. 30, EXP. 1053; 9-23-8-4 L.30 EXP. 1021; 1813:9-23-8-3, L.1.29, EXP. 978; 1813: 9-37-3-6 L.128, EXP. 1; 1812: 9-23-8-3, L. 29. EXP. 995: AHPBARA: 1794. 7.5.5.38.

⁶⁴ AHPBARA 1796, 5.5.76-13.

⁶⁵ “calesero”, cochero, conductor de una carruaje.

⁶⁶ “resarcimiento económico al comprador cuando lo vendido no cumplía con la caracterización hecha en el momento de la compra, de ahí la especificación de tachas y defectos del esclavo en las escrituras de compraventa Cfr. Nuestra nota “36.

⁶⁷ AHPBARA. 1808:7-5-9-7-2.

la pulpería obtenía seis y el traficante en la campaña siete pesos mensuales, respectivamente.⁶⁸

Por otra parte estaban aquellos esclavos que se dedicaban al servicio doméstico o que servían “para todo servicio” que eran alquilados o “conchabados en lo que se presentase”. En oportunidades se distinguían por alguna especialidad como en el caso de un esclavo que recibía un legado por sus “agencias” y por pagarle con ellas a su amo alimentos, médicos y botica durante su enfermedad. Otro procuraba su libertad destacando que “componía bien el puchero y hacía buenos bocaditos” y quien, sabiendo leer era encargado de buscar a los niños de la familia y enseñarles a comportarse adecuadamente. Otra era la situación que experimentaban aquellos dos mulatos a los que el amo cordobés envió a Buenos Aires a “...buscar la vida pues su corta suerte le hace gravosa la obligación de mantenerlos...” o también aquel que, vendido con tacha de reñidor, se “...conchababa en lo que fuese en una panadería o para rajar leña...”, pasando por libre. Todos ellos son los que menos datos aportan acerca de las ganancias que obtenían, la clase de trabajo que realizaban o por cuanto tiempo. Sabemos sí que desempeñaban trabajos múltiples y que ellos mismos se anunciaban como “aptos para todo trabajo” o “sin oficio más que su trabajo corporal”.

Las vicisitudes que el negro esclavo de Da. María Francisca Robledo tuvo en sólo ocho años de su vida nos ilustran sin embargo acerca de este problema. La mujer lo envió a Montevideo en 1782 a buscar conchabo. Fue allí que consiguió trabajar en una proveeduría pero sucedió que “después de algún tiempo se salió del trabajo” y que, observando su ama que él estaba “... queriendo andar como libre...” tomó algunas providencias con algunos sujetos para que le remitiesen dicho criado “y “deseosa de cambiarlo por una esclava cuya ayuda en las tareas domésticas le resultaba más provechosa, encargó el trámite a un apoderado al que entregó la escritura de propiedad. Después de viajar a Montevideo, este señor la notificó de lo infructuoso de su búsqueda y se apropió entretanto de la fuerza de su trabajo y del beneficio correspondiente y luego lo vendió. El litigio entre el ama y el apoderado nos permite conocer datos acerca de su trabajo. Sabemos así que éste era “intermitente”, entre otras razones porque en este caso el esclavo tenía el hábito de fugarse y, porque “no todas las semanas del mes encontraba conchabo”. Sabemos también que permaneció en dos trabajos durante más tiempo cuando trabajó en la panadería de Sebastián Rodríguez y como peón en el área rural en la costa de San Isidro en lo de un Sr. Ibáñez en los cinco años entre el 28 de octubre de 1782 y el 29 de octubre de 1787. De las cuentas presentadas se deducen los pagos que le realizara por mil cuatrocientos cuarenta días trabajados a siete pesos por mes, trescientos doce pesos; los cuatrocientos cincuenta días no trabajados en ese período que se descontaban; los gastos del apoderado o nuevo amo en concepto de manutención y los cuatrocientos cincuenta por de pago de vicios. Ignoramos por otra parte los días trabajados en la panadería de Sebastián Rodríguez ni el jornal diario pagado que equivalieron en total a ciento noventa y dos pesos.⁶⁹

La cuestión de mayor interés en este caso es la que se refiere a la intermitencia en el conchabo del esclavo tanto en el área urbana como en la rural y que, suponemos, afectó aún más al trabajador negro libre. La otra cuestión era la facilidad con la que este tipo de trabajador pasaba de un trabajo a otro y la tercera es la de la permanencia en el trabajo y los días descontados, en este caso más de un año en cinco, por ausencia y enfermedad en un esclavo con el hábito de fugarse. Los esclavos de la orden betlemita que trabajaban en el hospital nos muestran una estabilidad mucho mayor en sus trabajos como enfermeros y

⁶⁸ AGNRA, 1808:023.7.5, 123 EXP.728; Ministerio del Interior, 1886, Exp. 1989. AHPBARA: 1802 5-1-12-2, 1802:5-3-34-4, 1793:5-3-34-9; 1811:5-3-44-17; 1812: 5.5.65.46; 1796: 5.5.76-13.

⁶⁹ AHPBRA. 1793, 5.3.34.9.

“policía de sala” “trabajos incesantes y penosos”. Perduraron en ellos veinte, treinta y aún en dos casos más de cuarenta años.⁷⁰

Los veinte hombres negros libres que aparecen en estos casos solicitaban la libertad de sus esposas o hijos todavía esclavos y sólo conocemos el oficio de poco más de la mitad de ellos. Un relojero que no alcanzaba a pagar un alquiler de cuatro pesos, ocho oficiales de zapatero, un platero y un sastre.

El trabajo de niños varones cuya edad se consignaba sólo en el caso de aquel que estaba conchabado en una pulpería con escasos cinco años, y cuyos jornales desconocemos, aparecen sirviendo como mandaderos, pajes, “sirviendo la alfombra” o “sosteniendo la vacinilla o zambullo” en las necesidades más elementales. Otros trabajaron como mandaderos y ayudantes en un café, aprendices de zapateros, o en la tarea de cortar el pasto.⁷¹

Un caso curioso es el de aquel niño que un matrimonio de color extrajo de la casa de niños expósitos para criar. Le enseñaron el oficio de zapatero con el que ganaba en 1813, catorce años después, doce pesos mensuales. Entonces el administrador de la Casa Cuna consideró que los salarios no debían ser pasados al tutor sino a ese organismo que había pagado su primer año de lactancia calculándose en seis pesos mensuales la crianza de un niño liberto, y que, los jornales restantes, se los guardaría en calidad de depósito. Si bien la crianza y el mantenimiento había corrido por cuenta de sus tutores, estos estaban - decía - “...aprovechándose del trabajo ajeno y teniéndole con muy escasa ropa y mala”. Es más, el tutor, “...todavía esclavo...sacaba del trabajo del muchacho para libertarse”. Es decir que el tutor se apropiaba del jornal de su hijo adoptivo para comprar su propia libertad. Es casi obvio aclarar que esta demanda no se realizaba en el caso de los tutores blancos.⁷²

EL ÁMBITO DE TRABAJO Y LOS CONFLICTOS DEL TRABAJADOR

Los juicios por robos o riñas nos dan otro panorama diferente del trabajo de este sector de la población y, vemos que el sofisticado mulato “calesero” fue acusado de “apuñalar” a un esclavo en un encuentro de juego.⁷³ Las panaderías parecen ser el ámbito de trabajo en el que las riñas entre esclavos eran más frecuentes. En 1789, un esclavo del confitero Raimundo Mariño “...ladrón de rosquetas y de dinero y además huidor” inició una de esas habituales peleas.⁷⁴ En 1796 en la panadería de Antonio Rodríguez cinco peones y un maestro de pala que comenzaban sus tareas a las cuatro o cinco de la mañana, se vieron involucrados en una riña que, motivada por las críticas a “una masa que no estaba bien apuñada”, ocasionó un encuentro con cuchillo en el que resultó herido un mulato

⁷⁰ AGNRA. Ministerio del Interior. 1889. Exp. 1989. Dato que agradecemos a indicaciones del Dr. Carlos A. Mayo.

⁷¹ AGNRA 1817: 9-23-7-6, L. 25 exp. 824; 1809: 9-23-8-4, L. 30, exp. 1025; AHPBARA 1804:5-3-44-9; 1798: 5-1-3-5; 1815: 5-3-57-17; 1817: 5-5-71-3.

⁷² AGNRA, 1814: 9-23-8-3 L. 29, exp., 978; Ver Moreno, José Luis: “La Casa de Niños Expósitos de Buenos Aires, conflictos institucionales, condiciones de vida y mortalidad de los infantes. 1779-1823” En Moreno, José Luis (comp). *La política social antes de la política social (Caridad, beneficencia y política social en Buenos Aires, (siglos XVII a XX)*, Buenos Aires, Trama editorial/ Prometeo libros, 2000.

⁷³ AHPBARA 1786: 5-5-72-27; AGNRA. 1813: 9-23-8-3 L.29, EXP. 986.

⁷⁴ AHPBARA1789: 5-5-76-11.

esclavo⁷⁵. Para evitar los conflictos los esclavos que trabajaban en el café de Marco recibían duros castigos y azotes prohibidos en el ámbito privado. Así ocurrió en 1812 con Juana Bordón que se presentó a la Justicia llena de cardenales y por ello fue puesto preso el propietario del café⁷⁶. En 1817 el sistema seguía siendo igualmente duro porque uno de los cuatro esclavos conchabados recibió doscientos azotes “en la sala de los chocolates”. El castigo fue propinado por la tardanza en presentarse a trabajar, la embriaguez y el robo de algunos dulces y café destinados a ser enviados a Santa Fe. Las heridas se agravaron al ser lavadas con vinagre y sal y curadas sólo con un vaso de vino, produciéndose la muerte por tétanos. Su viuda también esclava fue indemnizada. El fiscal del caso había solicitado la prisión del administrador, y que este entregara, trescientos pesos a la viuda y quinientos a la obra del Colegio San Carlos, pero tras la apelación de la otra parte la cantidad se redujo a trescientos pesos en total e ignoramos si los recibió todos la esclava viuda.⁷⁷ También en otra pulpería en otro caso de riña entre negros esclavos ebrios en la que resultó muerto un esclavo, la viuda recibió doscientos pesos como indemnización o mejor dicho “arregló ese pago” con el amo del homicida.⁷⁸ Después de 1810 apareció otro tipo de conflicto como el de un panadero español que acusado en 1813 por un esclavo por haber declarado que “...iba a acabar con todos los negros insolentes y después con los criollos que son los que tienen la culpa de todo... Vosotros estáis muy insolentes por los criollos – decía - y que no les ha de faltar tiempo en que se la paguen una por una sus dichos esclavos”.⁷⁹

En las pulperías, en las que solían presentarse los esclavos que se hacían pasar por libres para buscar conchabo o en las que los esclavos y libres acostumbraban parar, se daban este tipo de encuentros.⁸⁰ Por otra parte las pulperías y cafés ubicados en la planta urbana nos ilustran acerca de otras actividades de los esclavos para proveer su subsistencia. Por ejemplo un esclavo mulato de veinte años propiedad de Melchor Albín, administrador principal de correos de Buenos Aires, se había asociado con el esclavo Joaquín, changador, con otro negro zapatero que *lo proveía de herramientas* y con un mulato *prestamista*. Todos ellos tenían como lugar de encuentro la pulpería de Don Domingo “...en la calle del Correo para el Alto antes de llegar al Puente”, donde había pardos, morenos y soldados jugando al paro⁸¹ sobre el mostrador. También se reunían en el café de Pereyra, en la pulpería inmediata al Tajamar o en otro café con el mismo propósito. La excusa de la asociación para el juego, la transacción, el empeño o el delito, era el buscar la liberación de la negra María Luisa con la que pensaba casarse. Aprovechaba la asistencia a misa de sus amos, forzaba sus habitaciones de las que extrajo entre cincuenta y doscientos pesos, dos onzas de oro, relojes y alhajas, sortijas, aros y un marco de plata. No sólo jugó, ganó y perdió, sino que realizó también operaciones comerciales tales como comprar un reloj descompuesto en cinco pesos y venderlo en ocho, además de la adquisición del ajuar de los novios en el que, podrá observarse, el propio era el más lucido. Para la novia adquirió

⁷⁵ AHPBARA, 1796: 5-5-76-13.

⁷⁶ AGNRA, 1812 -9-23-8-3 L.29 E.995.

⁷⁷ AHPBA, RA1817: 5-5-71-3.

⁷⁸ AHPBA RA1831: 5-5-68-12.

⁷⁹ AGNRA 1813- 9-23-8-3- L.29 E. 986.

⁸⁰ Ver Mayo, Carlos (dir) *Pulperos y pulperías de Buenos Aires. 1740-1830*, Universidad Nacional de Mar del Plata, 1996. (Hay reedición corregida ed. Biblos, Buenos Aires 2000).

⁸¹ Juego de naipes.

tres camiones, dos de coco y uno de saraza con rebozo de bayeta amarilla y, para uso personal, cinco camisas de coco, dos chaquetas blancas de piel y cotonia, dos pantalones de Mahon y uno de cotonia colchada, un capote de bayetón, tres chalecos de cotonia, cuatro pares de zapatos, un par de botas, cuatro pares de medias y dos sombreros, uno de seda y otro de pelo, un colchón, un par de sábanas, una colcha de saraza y un baúl para guardarlo todo. Acusado de haber aceptado en depósito los objetos robados el pulpero español Domingo José Melo, se excusó con el fundamento de que no desconfió de él porque lo veía salir con sus amos “tan currutaco...con botas fuertes, sombrero de seda, reloj en el bolsillo y cadena dorada prendida en el chaleco...”⁸². Sin duda era éste un prototipo muy especial que demuestra claramente las aspiraciones de ascenso de este esclavo, la búsqueda de posibilidades para conseguir sus propósitos y el desinterés de sus amos por su aspecto y sus usos y costumbres.

Otro tipo de conflicto que tenía lugar en las pulperías como ámbito de bebida y de juego estaba ligado con los que se generaban entre amos y esclavos como aquel de la quinta de Ildefonso Palacios, “...ladrón, borracho, jugador, camorrero y huidor...” que, encargado de vender la fruta y el pasto en la ciudad obtenía por ello seis y ocho pesos diarios no volvía con lo producido. Él se preocupaba por gastarlo antes de volver consumiendo en la pulpería aguardiente y jugando con los peones de la tropa. Como consecuencia el amo lo puso a trabajar con grilletas y plancha con la prohibición de salir lo que motivó la solicitud de papel de venta por parte del esclavo y el juicio por redhibitoria que nos permite conocer su caso. Así como en el caso anterior señalamos la falta de interés o desconocimiento del amo respecto de las actividades y aspecto de sus esclavos, observamos en este último por una parte exceso de confianza y por el otro de represión. Este amo declaraba ante la Justicia que era de la máxima de preferir “...que más bien le roben sus criados domésticos que un peón asalariado...”⁸³.

El conflicto también surgía entre el pulpero y sus clientes cuando éste se negaba, ya ebrios algunos a las diez de la mañana, a venderles aguardiente pero este no tenía la dimensión que adquiría el generado entre los clientes mismos que más de una vez enfrentan a negros y mulatos discutiendo entre sí. Un caso especial es aquel que se produjo en una pulpería de la parroquia de la Piedad entre Antonio González, libre, repartidor de pan en las pulperías, y el pardo José Bautista Guanses al que convidó con un vaso de sangría “...que no fue aceptado por preferirse el champurro (bebida de maíz y jugo de manzanilla en Perú). El desaire motivó la injuria que tocando el honor indujo al ofendido a una defensa cerrada que le hizo exclamar “...que tan buena es mi casa como la suya...”, saliendo una vez más a relucir el cuchillo.”⁸⁴

Las pulperías eran asimismo lugares de “enganche” y testigos de ellos o los conflictos que de allí surgían. Así ocurrió en la fonda de la calle 25 de mayo propiedad de Samuel Juan Thompson, natural de Filadelfia, con quien Juan José Teresa, mulato de 20 años “blanquino y tirando a achinado”, propiedad de Juan del Rebollar, se había endeudado por cinco pesos cuando su jornal como esclavo de todo servicio era de seis pesos mensuales. El pago de dicha deuda fue a su vez el origen de su contratación como cocinero de un barco cuyo consignatario era Zimmerman. Éste manifestó que no había imaginado su carácter de esclavo ya que “...lo vio conchabando y tratando en una casa pública como hombre libre”, hablando además claramente en inglés. Informó a su propietario que el

⁸² AHPBARA. 1812: 5-5-65-46.

⁸³ AHPBARA. 1810: 5.7.1.10.

⁸⁴ AHPBARA 1789: 5-3-17-95; 1831: 5-5-68-12; 1786: 5-5-72-27- y el caso citado 1789:5-6-76-11.

esclavo contratado había desertado al llegar a Boston.⁸⁵ Encontramos a otro esclavo oficial de zapatero que dominaba el idioma inglés y que, criado en Inglaterra, fue vendido por los holandeses y adquirido por Diego Jackson en Buenos Aires a quien acompañaba en sus viajes por Inglaterra.⁸⁶

El trabajo de la mujer esclava era generalmente doméstico en el que además existían sin duda diferentes categorías. Dedicadas fundamentalmente a tareas de criadas y a la labor de sus manos o al servicio general entendidas como apropiadas a su condición de mujeres. Las encontramos dedicadas en nueve casos a lavados, en cinco a planchados, en dos a costuras y en cinco a cocina. Por una parte están aquellas que habiendo sido compradas para el servicio doméstico “...sólo saben acarrear agua del río...” o, la que “criada en el campo de Córdoba se ejercitaba sólo en labores rurales, o, aquella otra que “...en realidad era buena en el trabajo de chacras o estancias...”. También aquella que era lavandera y planchadora y cuyos amos – señalaba su marido - no sólo no la asisten con ropa sino que la “...mortifican dándole por mal servido todo lo que hace” razón por la que pedía rebaja en su tasación de venta.⁸⁷

Por otra parte, estaban las que se desempeñaron en las tareas descriptas como del servicio doméstico a lo largo de toda su vida o mejoraron su posición dentro de la misma actividad adquiriendo habilidades por las que fueron consideradas en forma especial. Un defensor de pobres manifestaba “...el precio de los esclavos gira en torno a sus habilidades y no a lo pesado o llevadero de sus operaciones...con todo, vemos diariamente que es mayor el precio de una mucama que asiste a su ama al tocador que el de una cocinera expuesta constantemente a la violencia del fuego”.⁸⁸ Un ejemplo claro es el de Juana de veinticuatro años, esclava y criada de María Feliciano Duarte a la que se le fijó por ella y por su hijo y en razón de sus habilidades el exorbitante precio en 1814 de seiscientos pesos. Definida como “...mucama de adentro que no ignora la compostura y manejo de todo el interior de salas y dormitorios. Costurera que cose cuanto se le dé arreglado del modo que se le dice. Sólo chaquetas y calzones no ha cosido sino para criados. Zurcir bien toda ropa fina, puntear medias de algodón y de seda, “*pedazearlas*”(sic), darlas vuelta, lo de arriba para abajo, achicar medias grandes usadas para niños. Planchar bien de plegado hasta pecheras de camisa. Peinar y vestir los niños. Si se le ofrece ir a la cocina para una comida regular la desempeña completamente, haciendo postres de leche, yema o asada, buñuelos y dulce de duraznos y quien hace esto hace otros. Últimamente sabe leer con lo que sirve para la instrucción y enseñanza de los demás criados “. ⁸⁹

Es indudable que la consideración de las habilidades tenía gran peso en su incorporación al ámbito doméstico. Aún aquellas que eran conchabadas afuera como las amas de leche se diferenciaban de las que eran además destinadas a la crianza de los niños o los tenían a su cuidado. Un ama de leche cobraba un jornal de seis pesos mensuales cuando sólo actuaba en calidad de nodriza. Cuando se trataba además de ocuparse de la crianza de los niños se estipulaba el tiempo de conchabo en uno, dos o tres años y el jornal ascendía a ocho pesos mensuales. El uso extendido de unas y otras daba trabajo a muchas mujeres. Otras eran conchabadas para servicios generales sin figurar en estos casos el jornal. Otras con sus “grangerías femeniles” proveían al sustento de sus amos como aquella

⁸⁵ AHPBARA. 1824: 5-5-65-15.

⁸⁶ AHPBARA. 1812 5-3-47-3.

⁸⁷ AGNRA, 9-23-7-3, L 22, EXP. 713; 9-23-8-7, L33, EXP 1184; 9-23-8-1, L. 33, EXP. 1175.

⁸⁸ AGNRA: 9-23-8-6 L 32, EXP. 1097.

⁸⁹ AGNRA, 1814, 9-23-8-4 L30, EXP 1030.

que, imposibilitada su ama de mantenerla, recurrió a “mil arbitrios para subsistir”. Otra fue enviada por su ama desde Córdoba en busca de mejores oportunidades y no sólo proveía a su propia subsistencia sino también a la de su ama. Las encontramos además trabajando en cafés y pulperías.⁹⁰ Nos enteramos además cuáles podían ser los beneficios de estas “grangerías femeniles” en los casos de Manuela Mosquera y de Ventura Tarragona. Manuela Mosquera, esclava que acompañó a su amo, un Coronel de Ingenieros que había estado destinado en Potosí y que le permitía trabajar en las horas libres, fue dejada en Buenos Aires, donde residía la familia de su amo, cuando éste fue destinado a la frontera de Luján. En sus horas libres juntó con sus lavados y planchados setecientos pesos para adquirir una casita. Con ellos, en efecto su amo adquirió para ella “un sitio”. Entretanto envió, en dos oportunidades, el producto de su trabajo en remesas de cuarenta y dos y cuarenta y cinco pesos, cuando tenía un ingreso mensual de seis pesos “para la asistencia de su señor en la frontera”. Costeaba además los comestibles para la familia en Buenos Aires, una criada y una esclavita a las que además vestía. A la muerte de su amo no obtuvo la libertad prometida y reclamaba a la testamentaria novecientos pesos que se le adeudaban y que por lo menos triplicaban el valor originalmente pagado por ella al ser adquirida como esclava.⁹¹

En el segundo caso Ventura Tarragona, esclava de Francisco Tarragona también reclamaba la libertad que se le había prometido en el momento de su compra una vez que cumpliera cinco años de servicio. Adquirida por mil seiscientos pesos moneda corriente, su ama se arrepintió de la promesa realizada y consideró que “...la clase a la que pertenece aprecia más la libertad de la calle que la natural bien entendida...ya que en su casa tiene suficiente libertad como única criada para todos los menesteres”. El Defensor de Pobres encontró otro fundamento para su postura subrayando que la esclava “...con sus cocinados le ha hecho ganar hasta quinientos pesos mensuales pues el ejercicio de esta señora es suministrar comida a varias casas...”. La sentencia judicial obligaba a su ama a deducir por mes veintiocho pesos para comprarse a sí misma, con lo que la esclava, podría obtener su libertad no a los cinco sino a los once años, a pesar de que con lo que le aportaba con su trabajo, su ama había recuperado, en sólo tres meses, lo invertido en su compra.⁹²

Un caso especial fue el de Juana María Villarasa casada con otro moreno libre, José Adams que había recibido un préstamo de cuatrocientos noventa y nueve pesos de José Araujo destinado a cubrir una deuda. Se comprometió a pagar la deuda con su servicio personal como conchabada a razón de seis pesos mensuales con todos los beneficios que le daban a los otros domésticos aún esclavos (vestimenta, alimentos, atención médica). Según este acuerdo Juana María debía trabajar casi siete años para pagar la deuda. Su marido intentó adelantar el pago para liberarla del servicio y lo hicieron recluir, por desórdenes, en la cárcel haciendo obvia la discriminación ejercida.⁹³

La solidaridad también aparecía en algunos casos. Una negra libre cobijaba a su antigua ama anciana a quien una sobrina, después de haber logrado una donación

⁹⁰ AGNRA.1820: 9-23-8-7, L11, EXP. 1144; 1818: 9-23-8-7, L.33. EXP. 1179; 1808: 9-23-7-3, L. 22, EXP.709.

⁹¹ AGNRA, 1811: 9-23-8-3.

⁹² AHPBA, RA: 1837: 5-4-57-7.

⁹³ AHPBA. RA: 1833: 5-4-51-6.

entrevistos, había dejado sin hogar y otra, parda libre, a su vez, ya imposibilitada de trabajar, era cobijada por sus hijos.⁹⁴

Las niñas negras, particularmente las pequeñas libertas seguían siendo utilizadas como si fueran esclavas⁹⁵, trabajan en el servicio doméstico y eran constantemente reclamadas por sus padres. Este era caso de una niña de diez años conchabada como “limosnera y lazarillo de una ciega” se alimentaba con lo que le daban en las calles. Otras acompañan a otros niños en juegos y salidas y encontramos el reclamo de un padre esclavo porque su niña, una mulatilla sustraída por el alcalde a su madre, era obligada a vender en las calles y ya no buscaba su bendición.⁹⁶

Por último algunos aspectos derivados de la consulta de esta documentación nos permiten subrayar particularmente la tendencia en especial de las mujeres, todavía esclavas o libres, a asegurarse la propiedad de sitios, sus propios ranchos o casitas.⁹⁷ En segundo lugar y a pesar de lo asegurado por Juan Probst respecto de que sólo recibían educación cristiana, la existencia de tres hombres y una mujer esclavos que no sólo leían y escribían sino que además lo enseñaban y otros que también daban clases de música.⁹⁸ El tercer aspecto que pudimos observar es la existencia de la familia esclava y libre aún cuando las primeras difícilmente compartían la vivienda. En primer lugar ocho mujeres esclavas con uno y dos hijos a su lado y dos con hijos en poder de amos anteriores. Seis matrimonios conformados por hombres libres y mujeres esclavas, cinco de ellos con uno o dos hijos, sólo uno de ellos liberto. A ellos se agregan cuatro esclavos casados con mujeres libres que, como el matrimonio entre libres, tenían tres y cuatro niños. En cuanto a los sentimientos de maternidad y de paternidad, éstos se manifestaban en forma permanente en el reclamo de la tenencia y la educación de sus hijos y aún una negra esclava, ya madre, pidió su libertad refugiándose en casa de su padre libre para que la apoyase en su solicitud.

EL TRABAJO EN LAS ÁREAS RURALES

Si bien la ciudad parece ser el ámbito específico en el que fue utilizado el trabajo de los esclavos, en los últimos veinte años distintos estudios han puesto el acento en la utilización de la mano de obra esclava en las áreas rurales rioplatenses. La cría de ganado para el abasto local indujo a la aparición de la estancia en zonas cercanas a las aguadas y se afianzó con la tradicional exportación de cueros y la aparición del saladero. La imagen de la historiografía tradicional de la estancia ganadera ha sido modificada demostrándose la importancia de la agricultura en este periodo lo que nos da una visión mucho más matizada en cuanto a la producción de esos establecimientos, en donde la explotación del cereal se

⁹⁴ AHPBA.RA:1794: 7-5-7-90.

⁹⁵ A partir de la libertad de vientres establecida en 1813, los nacidos de madre esclava pasan a ser libertos, una condición intermedia entre esclavo y libre, pero de acuerdo al Reglamento sobre Educación y Ejercicio de los Libertos de ese mismo año, debían servir a los amos de su madre hasta los dieciséis las niñas y dieciocho los varones en forma gratuita. El derecho de los amos sobre los libertos se denominó “Patronato” y funcionaba como una verdadera esclavitud, ya que permitía la venta del patronato del liberto, separado de su madre, a partir de los dieciocho meses.

⁹⁶ AGNRA. 1809: 9-23-7-6 125, EXP. 824; AHPBA.RA 1827: 5-3-48-12.

³⁸ Aguirre, Carlos, *Agentes d e su propia libertad*, op. cit y Rosal, Miguel Angel, “Los afroporteños, 1821, 1825”. En, *Revista de Indias* vol XVII, núm. 224, 2002, págs. 143-172.

⁹⁸ DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA ARGENTINA, Instituto Emilio Ravignani. T. XVIII. Cultura. 1771-1810. Advertencia XXIX, Buenos Aires, 1924 y AGNRA, 1813, 9-23-8-4, L 30, EXP, 1040; 9-23-8-4, L.30, EXP. 1030; AHPBA. RA. 1792: 5-1-11-7; 1811: 5-3-44-17.

habría integrado con las actividades ganaderas. Por otra parte, si bien hoy se estudian las relaciones culturales y comerciales entre indios y blancos de un lado y otro de la frontera, sabemos que la población nativa indígena era escasa en la región y que escasamente fue integrada al proceso productivo de la estancia.

La cuestión de la mano de obra en la estancia bonaerense había sido considerada con anterioridad a la década del ochenta poniéndose el énfasis en la mano de obra obtenida, principalmente, a través de la coacción extraeconómica. Alrededor de ella giraba la tenencia de la "papeleta de conchabo" o la calificación de vago o malentretenido que derivaba en el servicio en las milicias de la campaña con el objeto de disciplinar a la escasa mano de obra. Necesidades de consumo mínimas cubiertas por el hombre de nuestra campaña no lo inducían al trabajo a pesar de ésta coacción. Tampoco lo hubiese tentado el trabajar en las tareas estacionales en las que lucía su peculiar habilidad. A pesar de la coacción era difícil obligarlo a emplearse ya que ante la leva siempre le quedaba el recurso de internarse en tierra de indios. Esta habría sido la realidad hasta por lo menos la séptima década del siglo XIX.

La utilización de la mano de obra esclava en las tareas rurales ha sido considerada por diferentes autores que la explican de formas diversas.⁹⁹ Se ha señalado que fue preferida por ser más barata que la del peón, o en reemplazo de una mano de obra libre inestable que se caracterizaba por la estacionalidad de la demanda. Se han considerado además las formas de remuneración, precisamente, por su coexistencia con la mano de obra esclava. En los últimos años se ha podido comprobar, al analizar cuentas e inventarios de estancias tanto laicas como religiosas, la importancia del trabajo esclavo africano. Esta mano de obra esclava se habría dedicado a las tareas permanentes, en tanto que las tareas estacionales habrían sido realizadas por peones-gauchos. Siempre se supuso que el alto costo de los esclavos en el Río de la Plata no permitía que su utilización en las tareas rurales fuese rentable. Las cartas dotales y otros documentos de la época nos muestran que una pareja de esclavos era más cara que una suerte de estancia en los "pagos"¹⁰⁰ cercanos a Buenos Aires. La significativa presencia de capataces y peones esclavos evidencia que pese a todo, la inversión en esclavos era más que conveniente y, según Samuel Amaral se amortizaba en aproximadamente once años. Este mismo autor demostró esta preferencia a través de la comparación del valor de la productividad y de la utilidad diaria en el término de veinte años y dedujo de ello la conveniencia de la utilización de la mano de obra esclava en las tareas permanentes de la estancia en función de su menor costo en el largo plazo. La utilización de peones para las tareas estacionales se justificaba a su vez por su mayor utilidad diaria. La demanda de trabajadores estacionales en época de siega ponía además en disponibilidad a artesanos y soldados.

Aunque disiente con Amaral en cuanto a si se debe poner el acento en la oferta o la demanda, Carlos Mayo, que ha estudiado varias estancias jesuitas o, mejor dicho estancias inventariadas, cuando se produjo en 1767 la expulsión de esos religiosos y pasaron a ser administradas por las Temporalidades ha llegado a conclusiones similares en cuanto a la importancia de la mano de obra esclava en estas y otras estancias religiosas- que también ha estudiado- como las de los betlemitas en el ámbito bonaerense y sostiene: "Los esclavos, allí donde los había, rivalizaban con la tierra por el segundo y tercer lugar en las inversiones necesarias para explotar una estancia. La variación del porcentual de la inversión en

⁹⁹ Cfr nuestra nota.

¹⁰⁰ Estos "pagos" eran "las primeras secciones en que se dividió la campaña, que originariamente no constituían un distrito de administración, sino simplemente grandes extensiones de límites imprecisos, correspondientes cada uno a una zona de población rural más o menos compacta.

esclavos es muy amplia fluctúa entre el 6,64 % y el 84,24%. ¿Pero cuántos estancieros tenían esclavos? Sólo los grandes y medianos, el resto carecía de ellos. Así en el partido de San Vicente, hacia 1815, sólo el 20% de los ganaderos tenía esclavos.¹⁰¹

Los estudios sobre distintas estancias religiosas y laicas de fines del siglo XVIII, realizados por Amaral, Gelman y Mayo,¹⁰² consideraron que los esclavos eran un elemento fundamental en estos establecimientos. Lo mismo se desprende de los estudios de Garavaglia¹⁰³, quien ha revalorizado la agricultura en la estancia. Los trabajos permanentes no estacionales desarrollados en la estancia y a cargo de los esclavos estaban vinculados al mantenimiento de las instalaciones, al cuidado de las ovejas, vacas lecheras y caballos, capataces de los puestos y peones o labradores. Los viejos cuidaban la huerta y se dedicaban a la carpintería, la fabricación de toneles y tejas y las mujeres a la cocina y lavados, al amasijo de pan, la fabricación de velas y la selección del trigo. Las diferencias regionales marcaban la preferencia en las tareas. Los esclavos que eran propiedad de los estancieros no eran los únicos exponentes de la población africana y sus descendientes en las zonas rurales rioplatense.

En el censo de hacendados de 1778 aparecen como tales catorce mulatos y un negro libre además de diecisiete indios en un total de doscientos veintiocho propietarios de San Antonio de Areco. Es más, el grupo mulato está compuesto por diez hombres y por cuatro mujeres viudas, todos ellos con sus respectivas familias, instalados con su propio ganado en tierras que arrendaban o en las que estaban como agregados. Se les sumaban una viuda y un negro libre que vivían en ranchos ubicados en tierras "no conocidas" y sólo dos entre todos ellos no poseían vivienda ni ganado. En conjunto poseían doscientas noventa y una vacas, doscientos ochenta y cuatro caballos y, entre cuatro propietarios, novecientas cincuenta cabezas de ganado menor. Diez poseían su propia marca de ganado.

En el censo de 1815 se puede apreciar que de los 244 labradores de San Isidro, 42 poseían esclavos, algunos uno sólo y otros hasta diez; de los 170 hacendados de San Nicolás, 50 poseían un total de 170 esclavos yendo desde 18 con uno, hasta uno, D. Martín Insaurralde, con 13; por último en Chascomús, un partido más joven que tenía un 21,9% de labradores y un 21,8 de hacendados, sus esclavos no se repartían tan igualitariamente ya que los hacendados tenían el 64% de los mismos y los labradores sólo el 7%.¹⁰⁴

Esto nos conduce a seguir indagando en la búsqueda de una imagen más clara de la población africana en la campaña del Río de la Plata.

A fines del siglo XVIII la impresión de un viajero observador, Félix de Azara, definía a la campaña rioplatense remarcando que la agricultura "repugna a estas gentes...que se inclinan al pastoreo por ser ventajoso" y que la gente estaba "desparramada en sus estancias...por haber conocido que esto le da mayor utilidad y aún menos trabajo".

¹⁰¹ Mayo, Albores y Giménez: La estancia de San Ignacio en la Gobernación de Tucumán, 1767-1768, *Cuadernos de Historia*, Universidad Nacional de la Pampa, Santa Rosa 1982. Mayo, Sweeney y Albores: Esclavos y conchabados en la estancia de Santa Catalina, Córdoba 1751-1771, *Revista América*, N°5, 1977 y Carlos A. Mayo, *Los betlemitas en Buenos Aires: Convento, economía y sociedad, 1748-1822*, Sevilla, Junta de Andalucía, 1991.

¹⁰² Los trabajos de Amaral, Garavaglia, Gelman, Mayo sobre estos temas han dado lugar a un largo debate Cfr. al respecto Fradkin, Raúl (comp. y estudio preliminar), *La historia agraria y los estudios de establecimientos productivos en Hispanoamérica Colonial: Una mirada desde el Río de la Plata*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1993 Tomo I, Los establecimientos productivos.

¹⁰³ Garavaglia, Juan Carlos Ecosistemas y tecnología agraria :elementos para una historia social de los ecosistemas agrarios rioplatenses 1700-1730; *Desarrollo Económico* 112, Buenos Aires, 1989.

¹⁰⁴ Cfr Méndez, Liliana R. *La campaña de*

Consideraba asimismo al pastoreo como una actividad depreciada cuando señalaba “¿Puede además darse ocupación tan agradable y análoga al capricho, estado y gusto de estas gentes cuyo encanto es estar siempre a caballo y correr tras los toros? ...Pues ¿qué otra industria ni labor le puede dar lo que el pastoreo que casi no necesita aprendizaje, instrucción ni talento?”¹⁰⁵.

Estimaba que la campaña estaba poco poblada, que sus habitantes estaban embrutecidos por el aislamiento y las condiciones de vida y se ocupaban especialmente del pastoreo, dado el escaso desarrollo de la agricultura. Consideraba que una mayoría de blancos, aparentemente, no encontraba obstáculos para la convivencia con otros grupos étnicos cuando señalaba que “...servir de jornaleros a la par con los indios, pardos o esclavos, ya por ser gente más sencilla y de menos ventolera o vanidad, ya porque los trabajos del campo tienen menos testigos que puedan ocasionar vergüenzas, o ya porque sus tareas son conformes a sus preocupaciones y caprichos, que repugnan generalmente servir a la mano inmediatamente...”¹⁰⁶.

Su impresión era que eran pocos los esclavos en las áreas rurales “haciéndose todo por manos libres”. y que “se alegaba que estas haciendas se sostenían con esclavos y que se perdería el país por su deserción. Pero se equivocaron mucho, porque tenemos muy raros esclavos en el campo, haciéndose todo por manos libres. De manera que íbamos a perder muy poco, y aún nada, porque tratamos tan bien a nuestros esclavos, que no hay ejemplos de haber éstos procurado libertad”¹⁰⁷. Para él la distensión de la vida rural y del trato permitía por una parte, unificar el aspecto exterior de sus habitantes andrajosos y sucios por falta de remuda y, por la otra, crear una actitud mental respecto del trabajo. Proponía asimismo la intervención de los eclesiásticos para evitar “pestíferos vicios” y persuadir a los habitantes de la campaña de que el trabajo arreglado es una virtud que hace felices a los hombres”.

El estado español propiciaba abiertamente la dedicación de los esclavos a las tareas agrícolas cuyo trabajo reglamentaba indicando aún los límites de edad. El estado independiente establecía una cláusula en el Reglamento de Libertos por la cual entregaba a los casados tierras en propiedad, aperos y elementos de labranza impulsándolos a poblar la campaña. Ambos le aseguraban a la población negra libre y esclava un espacio en el ámbito rural.¹⁰⁸ Por su parte los gobernantes locales y los viajeros nos muestran una visión de la campaña bonaerense mucho menos convocante. La historiografía tradicional comparte esta imagen en una gama amplia que va de resaltar la explotación de que eran objeto a magnificar la bondad del amo. Torre Revello consideraba citando a uno de estos gobernantes que la invisibilidad de los esclavos en el concepto de éstos les impedía mejorar

¹⁰⁵ Félix de Azara, Memoria del Estado rural del río de la Plata en 1801 y otros informes, Buenos Aires, Ed. Bajel, MCMXLIII, PG. 3.

¹⁰⁶ Azara, Félix de, op. Cit., pg. 3 l.

¹⁰⁷ Azara, Félix de, op. cit. Pg. 20 Para mayores precisiones acerca la dimensión del grupo esclavo ver la primera parte de este trabajo y ver el tratamiento que se hace de la campaña y sus habitantes en ese período en Mayo, Carlos: *Estancia y sociedad en la pampa: 1740-1820*, Buenos Aires, Editorial Biblos 1995; capítulo VIII, págs. 135-150, Gelman, Jorge *Campesinos y estancieros: Una región del Río de la Plata a fines de la época colonial. Buenos Aires*, Editorial Los libros del Riel 1998; Garavaglia, Juan Carlos, *Pastores y labradores de Buenos Aires: una historia agraria de la campaña bonaerense 1700-1830*, Buenos Aires, Ediciones de La Flor, 1999, pág 82-86/358-360.

¹⁰⁸ *Real Cédula de Su Magestad sobre la educación, trato y ocupaciones de los esclavos en todos sus dominios de Indias e Islas Filipinas bajo las reglas que se expresan*. 1789. Madrid, Imprenta de la Viuda de Ibarra, año de 1790. Carracedo, Orlando, “El régimen de castas. El trabajo y la Revolución de Mayo. De la colonia a la Independencia”. En *Anuario de la Universidad Nacional del Litoral*, Facultad de Filosofía y Letras, Rosario, 1960, año IV, n° 4, pp. 172.

su situación cuando manifestaba “...como moveremos (a otros destinos) a unos hombres que siendo pobres no necesitan de nada? ¿Qué comodidades les presentaremos en un país tan uniforme que sean superiores a las que gozan a fin de que trasladen sus casas y ranchos a otros parajes? ...”¹⁰⁹. Señala que en chacras y estancias el trabajo está a cargo de jornaleros y de algunos esclavos negros y mulatos ninguno de los cuales era capaz – dice – de formar casa y hogar lo que desazona a los funcionarios de la época.

En cincuenta y seis casos judiciales entre 1780 y 1840 pudimos seguir la suerte personal que corrieron estos africanos o afrodescendientes. De estos, cuarenta y un hombres y catorce mujeres de los que sólo trece son libres. Doce de los casos se refieren a mulatos, diez a pardos y dos a morenos. Con treinta y dos casos, los referidos negros que eran en general constituyen la mayoría. Ocho, del total de casos, provenían del partido de Luján y cuatro de San Antonio de Areco, ambos de producción mixta agrícola ganadera. El resto provienen de los partidos de Quilmes, San Nicolás, Lobos, San Pedro, Magdalena, San Isidro y Chascomús con dos o tres casos cada uno. Pocos de ellos decían trabajar como peones de campo¹¹⁰ o a jornal¹¹¹ o andar por la campaña buscando conchabo como aquel que “...hace ocho años anda por la campaña tratando y contratando con licencia de su amo para buscar la plata y dar por su libertad.”¹¹² La mayoría manifestaba desempeñar una tarea específica en la ganadería como por ejemplo: ser peón domador, charquear, trabajar en el matadero o acarrear ganado.¹¹³ Los que estaban vinculados a la agricultura eran arrendatarios, trabajaban en chacras o quintas o declaraban ser labradores y, el resto desarrollaba como en las zonas urbanas oficios tales como albañil, zapatero y oficial de sastre a los que sumamos un curandero, un miliciano y dos soldados que cumplían el servicio en la frontera.¹¹⁴

Por otra parte, los huidores elegían la campaña porque allí tenían acceso directo a formas de subsistencia accesibles y a la vivienda precaria o, por la existencia de una frontera abierta y la alternativa de la convivencia en ella con el indígena. Los negros formaron parte de los denominados renegados, una figura familiar en la sociedad de la frontera. Entre ellos predominaban precisamente peones, esclavos y soldados como aquel mulato esclavo de un tropero y dos negros esclavos que se refugiaron en las tolderías del cacique Rafael Itatí. Así también un negro benguela que “...salía desesperadamente a perderse por esos campos (...) pues su amo no le permitía casarse y su confesor no le escucharía si no lo hacía...”;

¹⁰⁹ Citado por Torre Revello, José, *La sociedad colonial. Buenos Aires entre los siglos XVI y XIX*, Buenos Aires, Ed, Pannedille, 1970.

¹¹⁰ AHPBA. RA. 1823: 7.1.83.20; 3-5-66-20.

¹¹¹ AHPBA. RA. 1818: 5-5-69-14.

¹¹² AHPBA. RA. 1759; 7-1-95-4.

¹¹³ AHPBA. RA. Peones domadores: 1804: 5-5-71-10 Y 1823: 5-5-74-25, charqueadores: 1792: 7-1-92-42, que trabajan en el matadero y/o acarreando ganado, 1810: 5-1-8-12.

¹¹⁴ AHPBA. RA. Arrendatarios: 1823: 5-3-3-1; trabajo en chacras o quintas: 1809: 5-1-4-7, 5-1-4-8, 5-1-4-9, 1792 7-1-9-42 y 1803 7-1-9-68 y en AGNRA: 1809, 9-23-7-6 L 25, Exp. 812; 1812: 9-23-8-3, L 29 EXP. 997; Labrador: AHPBA. RA. 1799: 7-1-95-4; Albañil: AGNRA. 1812: 9-23-8-3 L 29 Exp 997; Zapatero: AGNRA 1817: 9-23-8-6 L32, Exp. 1095; Oficial de sastre: AHPBA. RA.: 1745: 7-5-4-10. Milicianos y soldados: AGNRA. 1808 9-23-7-3 L. 22 Exp. 707 y 1815-1817 9-23-8-6 L 32, Exp. 1025; y 1123. Las causas judiciales más numerosas se refieren a los huidores y a los que solicitan la libertad para sí o para sus familiares. Las causas restantes están referidas a riñas, robo de ganado, excesos y desacato, redhibitorias de esclavos, papel de venta, maltrados y, en dos casos, por salarios.

otro, estuvo un año viviendo entre los indios cansado de los malos tratos.¹¹⁵ Los fugitivos que encontramos no traspasaron la frontera y, motivados por los malos tratos o por reincidencias en el hábito de huir muestran una modalidad reiterada antes de hacerlo: el robo de dos y tres caballos al amo y, tomando el camino del Bajo se proponían llegar al litoral o a la Banda Oriental supuestamente áreas menos controladas.¹¹⁶

Los que pedían por su propia libertad o la de sus esposas o hijos son los que más datos nos aportan acerca de sus formas de vida, aunque encontramos también un caso en el que la estrategia de un negro libre era mantener a sus hijos esclavos hasta lograr una posición estable. El pardo José Blanco, cuyo defensor utilizaba como argumentación para solicitar información de pobreza para litigar, que era “escaso de fortuna” y que “no tiene más haberes que aquel preciso para no perecer su mujer e hijos de los cuales aún tiene el desconsuelo de ver a dos reducidos a la esclavitud” y “que por su miseria no ha podido libertarlos, contra el constante deseo de un padre a quien no anima otro sentimiento...” no era visto con esos ojos por su contrincante y los diez testigos que éste presentaba. Se basaban estos últimos en que “mantiene una regular población y es uno de los labradores más fuertes en el cultivo y sembrado... las sementeras que hace de trigo generalmente (producían) veinte fanegas anuales y que todos los años recogía crecido número de sembraduras de todas especies, aunque hay quiénes lo aventajan. Se calcula por los rastros que siembra de diez a doce fanegas de trigo, maíz y otras... Mantenía peones asalariados para el beneficio y cultivo de las tierras. y un pastor para el copioso número de animales...y que éstos eran suyos propios... Tenía pulpería propia la cual administraba personalmente.... Su casa en la campaña estaba siempre frecuentada por individuos de uno y otro sexo que salían a tomar los aires y a recrearse. En una oportunidad en la que el juez le solicitó el pago de doscientos pesos, no tuvo dificultad en hacerlo sin empeñar nada” Un padre concentrado en los beneficios posibles dejaba en situación de esclavitud a esposa e hijos y una justicia habitualmente discriminatoria con los de su raza y particularmente con los libres, en este caso lo declaró pobre “porque es de la clase de un proficuo labrador, atento hacendado y miembro útil a ambos estados eclesiástico y secular”. Sin duda había hecho las alianzas apropiadas como para tener a la justicia de su parte.¹¹⁷

Otros libres ocupados en la labranza querían, por el contrario, y tener junto a ellos a sus hijos para el cuidado de sementeras. Así sucedió con un pardo libre de Areco que solicitaba la libertad de su hijo, un mulatillo de doce años, por necesitar su ayuda para trabajar en las sementeras de la chacra que tenía a su cargo, y su amo se negaba a otorgársela porque lo tenía en las milicias.¹¹⁸ Los papeles judiciales, también, nos informan acerca de premios especiales que compraban la fidelidad y de convenios informales, a veces sumamente curiosos, con amos que prometían la libertad a su muerte. Entre otros casos estaba el de Dominga, una viuda que poseía veintiséis cabezas de ganado incorporado al de su amo que le fueron reconocidas en el juicio. Después de la muerte de su marido esclavo, había convenido con su amo su libertad y la de sus dos hijos. Esta no llegó a concretarse

¹¹⁵ En Mayo, Carlos A.: “Los renegados de la frontera”, *Todo es Historia* n° 22°, agosto 1985. Ver. Mayo, Carlos A y Latrubesse, Amalia: *Terratenientes, soldados y cautivos. La frontera, 1736-1815*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 1998. Mayo, Carlos A. ed. *Vivir en la frontera. La casa, la dieta, la pulpería, la escuela. 1770-1870*. Buenos Aires, Editorial Biblos, 2000.

¹¹⁶ Por ejemplo AHPBA. RA: 1788 5-2-30-8.

¹¹⁷ AHPBA. RA.:1786: 7-5-9-20.

¹¹⁸ AGNRA, 9.23.7.6, L 25, Exp. 812 Un dato curioso en este expediente es el de los gastos que el padre pasa al amo por éste trámite: daño de sus sementeras a tres reales por día (16 días: \$ 17.2); dos galopes de 52 leguas a cuatro pesos por galope (\$ 8); escritos y aprovisionamiento: [\$ 18.4] Total: \$ 43.6.

debido a la muerte del amo por lo que debió litigar con los albaceas para obtener lo acordado y para que, además se le entregara “ el ganadito que tenía incorporado al de su amo “ y “con su marca atravesada”. Ella lo había adquirido y lo mantenía para su subsistencia. Se le reconocieron veintiséis cabezas de ganado, la propiedad de cueros a un real cada uno y los muebles además de “... ciertas fanegas de trigo que le había dejado su amo”¹¹⁹ El reconocimiento de la propiedad de estos bienes indica lo usual de este tipo de arreglo.

El reclamo de salarios de Antonio Llanos que consiguió su libertad y perdió su familia por haber creído en la palabra de su amo y en el “arreglo” que había realizado con él; se originaba en el préstamo de una suma para su manumisión o pago de su propia libertad que fue largamente cubierto con siete años de trabajo impago. En este caso obtenemos información acerca de otro tipo de trato informal. El esclavo poseía caballos propios que incorporaba a los de su amo, carneaba a medias con un socio y pagaba el préstamo a su amo con trabajo y con mercadería, cueros y sebo, además de ir con él a medias en la obtención del beneficio. El esclavo se comprometía, como peón del matadero a estaquear cueros, voltear reses y recoger el sebo faenando además y según el acuerdo, dos cabezas de ganado por su cuenta.¹²⁰ Las estrategias del amo para no pagar los salarios correspondientes eran numerosas y certeras a tal punto que el interés central de Llanos pasó a ser, sin lograrlo, la restitución de su propia familia y si ésta era la suerte que un esclavo tenía al liberarse era, por cierto, bien escasa. Primero lo acusó de ladrón, luego amenazó con enviar a su esposa también esclava suya y a sus dos hijos de seis y tres años de edad, a las provincias del norte. Llanos había interpuesto un recurso pero fueron todos repartidos y depositados en diferentes lugares y perdió su rastro aún cuando solicitó que no se enajenaran. Cuando la sentencia fue favorable al pago de los salarios del ex esclavo y se decretó el embargo del ex amo ahora patrón, éste se declaró pobre. Finalmente reconoció a la esclava, esposa del querellante como bien embargable, y además fue imposible ubicar entonces a los hijos. La disposición llegó tardíamente porque Antonio Llanos “...andaba por la campaña sin saberse su paradero fijo...”

Si bien era usual que no conviviesen los integrantes de la familia esclava, hallamos varios casos en que era utilizada la prohibición de visita o la separación como reiterada estrategia de retención de los amos. En Pesquería Feliciano tenía tres hijos repartidos entre los hijos del amo que vivían en zonas distantes. En 1812 el pardo Lorenzo Villanueva sufría en Quilmes su escasa suerte como esclavo de Juan Antonio de Santa Coloma sirviendo como ejemplo de la contracara de sus iguales que eran premiados por sus amos. Él era albañil y debía construir en la chacra o estanzuela un depósito, trabajo que abandonó pidiendo papel de venta lo que equivalía a cambiar de amo. Ocurría que su mujer y su hijo estaban en el pueblo de Quilmes y su amo le prohibió verlos aún en los días festivos, amén de hacerlo trabajar en horas “extraordinarias e impropias”, tenerlo con escasez de vestido y

119 AHPBA. RA. San Antonio de Areco. 5-2-35-3. Otros autores dedicados al estudio de las áreas rurales rioplatenses después de la aparición de la primera versión de este trabajo, han incorporado esta particularidad a su análisis del papel de la esclavitud en estas regiones y, en el caso en que esta fue citada utilizando éste o aportando más casos como ejemplo.

120 AHPBA. RA. 1810: El reclamo de salarios al amo tiene el siguiente detalle: 185 cueros de novillo a 8 y 7 ½ cada uno por mitad (\$179.1.1/4); seis arrobas de sebo a siete reales y medio la arroba (seis pesos y medio); catorce arrobas de sebo a doce reales la arroba (\$ 21); jornales por estaqueo de cueros (\$164); 400 días de trabajo personal como peón de los mataderos a cuatro reales diarios (\$ 310). Total: \$ 1124,5.1/4. Descuento por préstamo para su libertad \$ 164. Adeudado por el patrón \$ 960.5.1/4.

castigarlo con palo. Lorenzo – que sabía leer y escribir –le había suplicado que comprase a su mujer y a su hijo sin lograrlo.¹²¹

La calidad humana de amos y esclavos se evidenciaba en otros comportamientos. Así un amo se disponía a dar la libertad a quien hacía veinte años que trabajaba en su estancia y, habiendo perdido los papeles de propiedad los reclamaba para que la libertad quedara asentada.¹²² Tomás en cambio, definido como un “pardo blanco”, había obtenido su libertad bajo condiciones tales que no lo hacían libre. Gratificado con ésta por su amo “...en recompensa del especial esmero y cuidado con que la madre del agraciado crió desde su nacimiento al otorgante, ya por el singular amor que le ha tenido siempre”. La libertad le fue otorgada bajo la expresa condición de permanecer a lado del amo durante la vida de éste, “prestándole buenos servicios” a cambio de mantenerlo con alimento y vestido. A los veintiséis años y alistado en la milicia cívica de infantería, decidió solicitar su libertad real y se le aconsejó en juicio verbal pagar su precio de doscientos pesos lo que concretaría mediante el pago de seis pesos mensuales en dinero o calzado. Ello significa que lograría su libertad al cabo de tres años.¹²³ Por su parte una mulata esclava de José Bagué un hacendado de Areco, se conchababa para mantener a sus amitos huérfanos. A la muerte del amo los mantuvo conchabándose en el cuidado de una señora enferma como servicio doméstico y contratada como ama de llaves para la cría de unos niños. Interrogada, ella, manifestaba que creía ser libre “...porque su amito se lo había asegurado y que el dinero que le sobraba lo “había invertido en misas” y que “entregaba a sus amitos algunas sarasitas y otras frioleras para los chiquillos...”¹²⁴

En los casos de riñas por sus pertenencias o, tanto en sus trabajos como en las pulperías, se pueden observar además los conflictos interétnicos unidos a aquellos que son propios de las características de su trabajo y ocupación que enfrentaban especialmente a los labradores con los ganaderos. Un mulato libre, islero del rincón de San Pedro, peón domador sin papeleta de conchabo, “quimerista y provocativo”, sufrió ocho meses de prisión y un año de trabajo en las obras públicas por enfrentarse con un indio en una pulpería y amenazar con una daga al pulpero por no querer este proveerlo de aguardiente. Otro pardo, domador de potros, recibió cuchilladas por el delito de pegarle un tajo al cuñado del alcalde en la pulpería de Laguna del Pescado en Magdalena. Su amo se quejaba porque lo pusieron en prisión y “está con los potros que no tiene quién se los ensille”. En Quilmes un esclavo fue atacado y muerto en la pulpería con palos y puñaladas. Ese día después de misa la gente de todo el partido “formó unas carreras” por cuyo resultado el esclavo fue acosado por dos vividores que pusieron fin a su existencia. En Chascomús dos esclavos se enfrentaron cuando fue materia de discordia la venta que uno de ellos hiciera de un caballo. El otro opinó que hubiese podido engordarlo y venderlo a mejor precio y resultó muerto por el que había realizado la venta. Pascual de la Cruz, un mulato libre que arrendaba una rinconada, insultó a sus vecinos porque se internaban en ella para hacer beber a sus animales y fue acusado a su vez de provocativo, desvergonzado y ultrajante¹²⁵.

En otro caso el esclavo Tiburcio Méndez y el indio Nicolás Bentos se enfrentaron porque los caballos y vacas del primero obligaban al segundo a mantenerse permanentemente en vela para que no se arruinaran sus sembrados. El negro Tiburcio, con

¹²¹ AGNRA 1812: 9-23-8-3 L. 29, EXP. 997.

¹²² AHPBA. RA.1838 5-3-4-33.

¹²³ AGNRA 9-23-8-6 L 32 Exp. 1095.

¹²⁴ AHPBA. RA. 1812, 5-5-61-3.

¹²⁵ AHPBA. RA 1804: 5-5-71-10; 1823: 5-5-71-47; 1787:5-5-66-33;1823: 5-5-74-25;1801: 7-1-96-8.

veintinueve años era “osado, atrevido y camorrero” y famoso porque se decía que ya había estado preso por haber herido a uno en Navarro, pero fundamentalmente “...por haber dado de bofetadas a una mujer española en la publicidad de un baile” ¹²⁶. En este caso aparecían también tipos característicos de nuestra campaña porque este esclavo se definía porque “...se precia de guapo y no tener sujeción a nadie...porque regularmente anda en juego de un lado al otro” y, además “anda con sable y una pistola sin defenderse si acaso lo querían vender”. Como contrapartida su contrincante indio era “cuitado e infeliz” incapaz de enfrentarse a este negro díscolo. Los africanos libres o esclavos protagonizaron además conflictos con la autoridad por ebriedad y desacato o con el cura por problemas con mujeres, por negativa a compartir un trago de aguardiente o por diferencias en el juego de naipes o en las carreras cuadreras. Por ejemplo José Martínez de cuarenta años, tuvo problemas con una mujer blanca “sirvienta” que cuidaba unos niños por ingresar a la propiedad a buscar una vaca perdida. Acusado de pícaro, ella lo insultó y le arrojó un ladrillo. Fue sentenciado con cien azotes y también condenado a la limpieza de la plaza del pueblo de San Antonio de Areco “para que en lo sucesivo tenga más respeto a una cara blanca”. La defensa del negro, que su amo encargó a un defensor, estaba basada en la poca reputación de la mujer en cuestión.

La fama que rodeaba a los negros de osados con las mujeres llevó a la cárcel a más de uno pero esa misma osadía de la que se los acusaba constantemente en los casos de desacato, era también producto de las enseñanzas de algunos amos que utilizaban a sus esclavos para el robo de ganado. Bernardino Ramírez, hacendado de Magdalena era acusado por sus vecinos por los robos que encargaba hicieran en su nombre un pardo y un moreno, dos criados “insolentes y atrevidos” con otros “agregados...con el título de peones”. Estos usaban la técnica de entrar “no dando voces, levantando los ponchos y metiendo ruido en los ajenos”. Feliciano Rabelo confesó que había acompañado a su amo y a un pulpero que llaman “el tuerto”, a robar y carnear ganado además de sacar y estaquear los cueros para conducirlos a la ciudad en sus carretas. Margarita Ruiz de Ocaña, estanciera de Luján robaba con su mulata esclava semillas y otros elementos en la pulpería de Josef y Santos Vega y enviaba a un esclavo a robar ganado y cueros a sus vecinos ¹²⁷. Los negros libres o esclavos ligados a la labranza de tierras, a cargo de chacras y de sementeras de sus amos o como arrendatarios de tierras especialmente las cercanas a las ciudades y pueblos, también solían aparecer alquilando yeguas para trillar, conchabando peones para el trabajo estacional, comercializando trigo con el pulpero del que obtenían “adelantos” y, como propietarios de ganado y de arados. La mayoría trabajaba en “tierras ajenas”, los niños eran utilizados tempranamente para el cuidado de las sementeras y las niñas para el pastoreo, especialmente de ovejas. Por ejemplo María Felipa, de “color bajo”, parda libre, sólo poseía con su marido un rancho de paja en la costa de San Isidro y una o dos carretas, cuatro caballos, cuatro bueyes y una red de pesca. De esto se mantenía la familia. Su hermano Santiago tenía también un rancho en tierras ajenas y vivía de la labranza con cortos avíos. La elección de vida de otro pardo que habitaba en Rincón de San Pedro era la de ser curandero en esa zona, Arrecifes, Cañada Honda y Baradero. Sólo poseía una manada de caballos y algunas vacas y vivía de su conchabo que sólo le alcanzaba para vestirse. ¹²⁸ Otros

¹²⁶ AHPBA. RA 1809: 5-5-66-20. Se lo habían exigido su sentido del honor acuciado por los límites que ella con su comportamiento había traspasado: “el motivo por haber dado aquella mujer aquellas bofetadas fue porque siendo el baile de negros y hallándose ella entre éstos, le tocó bailar con el confesante y, estando en el puesto lo dejó plantado y se fue a sentar habiendo dado mérito para la grande burla que se hizo de él.

¹²⁷ AHPBA. RA 1823: 7-1-83-20; 1822: 5-5-71-13; 1790: 5-5-72-26.

¹²⁸ AHPBA. RA. 1797: 7-5-96-3; 1788: 7-5-51.

más afortunados que habían logrado acumular con trabajo cierta riqueza no escaparon a las consideraciones usuales respecto de la calidad y el color.

Un pardo esclavo alquiló en Arrecifes unas yeguas para trillar una parva de trigo por cinco pesos. Al segundo día le cambiaron las yeguas por otras con las que no trillaba bien y habían quedado “parados” cuatro de los peones que tenía conchabados. Al protestar fue atacado y se defendió con una horquilla pero no sólo resultó herido sino que también fue preso por contar su contrincante con la amistad del comandante de fronteras. Pasó dos meses en el cepo con los grillos puestos, sin alimento, ya que sólo comía las sobras que otros seis presos le pasaban. Dejaron su trigo abandonado del que se apoderó el pulpero basándose en que le había “adelantado” diez pesos. Le sacaron los grillos y lo enviaron a trabajar en la edificación de unas casas para el cura. Luego lo pusieron a amasar pan, a servir en casa del comandante donde entre otras tareas debía cavar para plantar verduras, y recoger cardo para el consumo de la misma casa. Conocido su caso fue considerado injusto y se inventariaron entonces las pérdidas que había sufrido por su prisión detallándose la existencia de tres yuntas de bueyes, tres manadas de yeguas, veinte caballos y entre dieciséis y veinte mulas, todos dispersos o extraviados además le habían desaparecido aperos y muebles de su servicio. Su amo que le había dado la facultad de trabajar para obtener su libertad, sólo recordaba que eran de su propiedad seis o siete mulas y dos arados y especificaba que, ya había recibido ocho fanegas de trigo por ese concepto. El pulpero, que además había mezclado el trigo bueno con el suyo propio de inferior calidad, debió devolver el importe a cuatro pesos la fanega aún cuando algunos testigos confirmaban que las había vendido a veintitrés cada una. Su prisión era “justificada” para el Alcalde de la Hermandad porque era ebrio, bullicioso y perturbador de la paz y porque hacía vida escandalosa con una criada. La justicia no se desvió en este caso y obligó al comandante a pagar cien pesos y al pulpero a pagar ochenta.¹²⁹

Sólo conocemos la constitución de grupos familiares en diez de los casos analizados. La mitad de ellos eran matrimonios de libre y esclava, uno de esclavo y mujer libre, dos entre esclavos, uno entre libres de color y dos de grupos constituidos por la madre y los hijos. La mayoría tenía dos y tres hijos. Sus bienes materiales eran escasos, sus viviendas eran ranchos y compartían hasta con otros diez o doce peones, la cocina habitación de la vivienda del amo o patrón¹³⁰.

CONCLUSIONES

La cantidad de negros y mulatos se fue acrecentando en el período debido a la inmigración más que al aumento vegetativo. La ciudad se caracterizó por tener una mayor cantidad de mujeres que de hombres y esto se acentuó en el período y, hacia fines de 1830, había aproximadamente seis hombres por cada diez mujeres. Esto se debió a varios factores: la preferencia por las mujeres para realizar tareas domésticas y, posteriormente, la utilización de esclavos varones en las guerras de la independencia y en las luchas civiles que le sucedieron y llevó a su significativa disminución. En la campaña durante las primeras etapas de la colonización la población de color, por el contrario, mostraba un alto índice de masculinidad, posiblemente porque la adquisición de la población esclava era muy reciente y respondía a las necesidades de las tareas propias del ámbito de los establecimientos rurales de producción ganadera o mixta. Es decir que allí la cantidad de varones superaba ampliamente a la de mujeres. En las primeras etapas de la colonización los varones se

¹²⁹ AHPBA. RA. 1799: 13-2-7-22.

¹³⁰ AHPBA. RA. 1799, 13-2-7-22; 1797, 7-5-96-3; 1788: 7-5-5-51.

caracterizaron por ser esclavos, negros y célibes. Esto se repetía en cada área recientemente incorporada por el avance de la frontera. En cambio a medida que transcurría el lapso en estudio en las áreas de más antigua colonización cada vez había mayor cantidad de mulatos, mayor cantidad de libres y mayor cantidad de familias que trabajaban en chacras arrendadas.

La población africana y afrodescendiente tenía en los censos y padrones de la ciudad y la campaña mucha mayor relevancia de la que usualmente se les ha concedido. Y estos datos deben haber sido aún menores que los reales ya que el relevamiento de fuentes no censales nos hacen pensar que deben haber estado subrepresentados en dichos registros. Coincidimos por otra parte en la existencia de un rápido “blanqueamiento” de los descendientes de africanos ya sea por mestización o porque no fueron adecuadamente registrados al clasificar a los posibles integrantes del grupo de color. Adquiridos según Hipólito Vieytes “para mantener en pie y sin trabajar un pequeños capital” se adaptaron e integraron con gran dificultad a esta sociedad, buscaron su propia subsistencia mediante su trabajo y también en algunos casos recurrieron para conseguirla a métodos lícitos o ilícitos.

La población africana sabía por experiencia propia, personal y colectiva el valor que podía asignarle a la libertad pero también el que le otorgaba a su propio trabajo y a la propiedad. Podemos observar precisamente la conciencia clara que tenían de la relación existente entre propiedad y conservación para la sociedad a la que se los había traído e intentaban integrarse. Aquellos que se liberaban perseguían la propiedad como a la seguridad misma y lo propio ocurría con los que discutían ya la herencia. Tenemos aún casos de especulación con la propiedad y de éxito en aquel caso en que con hijos todavía esclavos, se había sobrepasado largamente el límite de la frugalidad. Cuando “vivían como libres” sin serlo, sin duda hacían uso del margen de negociación que el sistema de esclavitud y la relación amo-esclavo ofrecía pero, en este caso dicha negociación adquiría las características propias que el sistema económico y social de la región rioplatense permitía. En la libertad de la cotidianeidad que ya les había sido concedida por sus amos, perseguían más la propiedad porque ella los conducía a la libertad legal y total. Esta les permitía elegir su accionar diario aún sabiendo que si se extralimitaban iban a provocar la reacción y la represión de los sectores dominantes de la sociedad como es el caso de uno de los tantos que experimentó el ser aprisionado, presionado y explotado por el comandante y el pulpero. Podemos observar además la percepción que esclavos o libres tenían del valor de su propio trabajo que no siempre utilizaban en provecho propio como es el caso de aquella negra esclava a cargo de sus amitos huérfanos.

Los numerosos casos judiciales analizados nos demostraron reiteradamente cuán grande era la desviación entre la norma y su aplicación. Fueron, así, permanentemente estafados en sus derechos, a través de interpretaciones antojadizas y burdas, rayanas en muchos casos en una verdadera burla de las evidencias. Debido a su condición, los ardides para mal interpretar y demorar la aplicación de la justicia los llevó en algunos casos a conseguir lo que les correspondía cuando ya habían pasado casi toda su vida en la esclavitud o en situación servil, a perder sus familias o un peculio que habían obtenido con gran esfuerzo.

Algunos lograron aún dentro de la esclavitud elegir su propia forma de vida a pesar de sufrir las presiones inherentes a su condición y a los prejuicios de los que eran destinatarios. Compraron y vendieron, invirtieron en ropa, animales o en una casa, rancho o sitio. Hombres o mujeres se esforzaron desde niños en condiciones adversas para subsistir, conformar su familia y buscar, fundamentalmente, la libertad.

ORALIDAD Y AFRICANÍA EN CUBA

MIRTA FERNÁNDEZ MARTÍNEZ

ÍNDICE

ORALIDAD Y AFRICANÍA EN LO PROFUNDO DE LO CUBANO.....	2
¡EN CUBA, EL QUE NO TIENE DE CONGO, TIENE DE CARABALI !.....	2
LA PALABRA AFRICANA EN CUBA: ESPACIO DE LIBERTAD	5
LA PALABRA NOS UNE.....	7
LOS DIOSES AFRICANOS SON CUBANOS	9
LA REGLA DE OSHA O SANTERÍA	10
LOS CONGOS O PALEROS	12
LA REGLA ARARÁ	15
LOS ABAKUÁ.....	20
LAS LENGUAS AFRICANAS EN CUBA	22
YORUBÁ, LENGUA DE SANTEROS	24
EL CONGO O PALERO EN CUBA.....	28
LA LENGUA DE LOS ARARÁ	31
LA LENGUA ABAKUÁ.....	33
LA MEMORIA ORAL.....	35
MÚSICA, CANTO, POESÍA.....	37
LOS BATÁ.....	39
PROVERBIOS DE ÁFRICA Y DE CUBA	43
PATAKIN, TRADICIÓN RELIGIOSA	51
BIBLIOGRAFÍA	58

ORALIDAD Y AFRICANÍA EN LO PROFUNDO DE LO CUBANO

En Cuba, el pensamiento africano se ha convertido en uno de los componentes esenciales de nuestra personalidad, de nuestra música, de las religiones de antecedente africano - ya cubanas -, de las comidas, de las formas de caminar, u otras, e incluso en reacciones frente a la vida. Al cubano, como al africano, le encanta bailar, reír, cantar, es sociable y mantiene el sentido de la familia. La literatura y otras manifestaciones culturales de antecedente africano, han pasado de labio en labio, de corazón a corazón, desde los tiempos de la colonia y se mantienen en la memoria colectiva.

Las tradiciones religiosas de antecedente africano, actuando como núcleos duros de resistencia cultural, han preservado para nosotros las complicadas cosmogonías de los dioses africanos, una visión de la vida y del disfrute estético, un pensamiento filosófico y un enorme caudal de mitos y leyendas que han enriquecido nuestra literatura. Además, incluyen ceremonias, fiestas y comidas en las cuales la familia religiosa se reúne, con el tradicional sentido de la hospitalidad africana, nuestro ya. En ellas se pone de manifiesto la alegría de vivir del cubano, que incluso en ocasiones religiosas solemnes, baila los complicados ritmos que de África vinieron, cantando en un coro que responde a un solista, con una vitalidad desbordante aún en las personas ancianas, movidas por los ritmos contagiosos de los tambores que en las puertas de un nuevo milenio continúan “hablando lengua” para comunicarse con los manes africanos.

El campo de la voz africana que resuena en la música de Cuba pero también en su poesía, en sus bailes, permitió a los esclavos trascender la suprema humillación de la esclavitud y transmitir su visión de la vida, sus formas para el disfrute estético, a nuestra personalidad cubana.

Preservar nuestras diferencias, reconocer su legitimidad y aceptarlas es una manera de enriquecernos. Por ello, el conocimiento, la valoración de las culturas surgidas en nuestro continente y la defensa de nuestras realizaciones culturales, es tarea vital para fortalecer nuestra identidad frente a los retos del mundo contemporáneo.

¡En Cuba, el que no tiene de Congo, tiene de Carabali ;

*Yoruba soy, soy lucumí
Mandinga, congo, carabali
Atiendan amigos mi son, que sigue así:*

*Estamos juntos desde muy lejos
jóvenes, viejos,
negros y blancos, todo mezclado¹;*

Si algo caracteriza a Nuestra América es un profundo mestizaje. Mestizaje que nace en un parto doloroso desde los primeros momentos de la Conquista cuando los españoles arrebataron a los indios sus mujeres, desbaratando las familias y poniendo comunidades enteras a su servicio, después de una obra de aniquilamiento humano y cultural. Mestizaje ampliado por la presencia de africanos que, desarraigados y obligados por su condición servil o esclava, participaron desde el principio en la obra de sometimiento de las Antillas, del Imperio Azteca, del Imperio Inca, de la civilización maya, de toda la tierra americana.

¹ Nicolás Guillén. *En Mi son entero. Son no. 6*. Obra poética Tomo I, La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1972, pág. 232.

Es el mestizaje biológico, cultural, social, ecológico, la clave para comprender el proceso de gestación de la identidad americana.

América siempre fue y es tierra de encuentros humanos de pueblos de todos los continentes. Unos vinieron voluntariamente con el afán de enriquecerse y de cambiar su posición social, otros llegaron entre cadenas y otros engañados. El producto final, el hombre americano, su entorno, su cultura, no es una sumatoria: con el mestizaje se inicia un contrapunteo étnico y cultural, con una base económica dominada por los europeos, entre los tres grupos fundamentales, europeos (blancos), africanos (negros), americanos (indios), aunque es bueno recordar que en realidad cada uno de ellos era pluriétnico y pluricultural. La mezcla es una constante en la historia de América: mezcla de hombres de distintos continentes, mezcla de culturas, ocurridas en medio de un vendaval de violencia.

En América Latina y el Caribe existe una voz reconocible a pesar de las diferencias entre los elementos que unen su realidad política, histórica y cultural. Esta voz emprende caminos originales, con un enfoque renovador, en las fronteras de las lenguas, de las culturas de los distintos pueblos. Estas propuestas originales, producto del mestizaje cultural, se manifiestan con fuerza en diversos ámbitos.

En Cuba, la fuerza de las creaciones literarias, de la música, de la plástica actual, proviene no sólo del mestizaje cultural, sino también y sobre todo de especificidades culturales de origen africano mantenidas contra viento y marea hasta llegar a la cresta de la ola que barrió con prejuicios heredados del pasado. Reconocer esas diferencias, su importancia, las realizaciones que de ellas provienen, y defenderlas, es tarea vital para preservar la magia y la realidad legada por los cientos de miles de africanos que sembraron sus raíces en nuestro suelo para que naciera el árbol de la cultura cubana.

Se sabe que ya desde el descubrimiento, los africanos llegaron conjuntamente con los españoles. Los hombres negros fueron traídos a América primero desde la propia España, en calidad de ayudantes de la Conquista, de sirvientes, y también como soldados, pues la mayoría de ellos llevaban apellidos españoles y a través de la relación de nombres de los cronistas no se puede precisar su número. Incluso muchos de los que vinieron como esclavos, "*adquirieron la libertad y trabajaban sus propias tierras en régimen de súbditos del rey*"². Entre 1574 y 1592, el título Quinto de la Recopilación de Leyes de Indias, al respecto dice lo siguiente:

...Muchos esclavos, esclavas, Negros y Negras, Mulatos y Mulatas que han pasado a las Indias, que han nacido en ellas, han adquirido libertad y tiene grangerías y haciendas³.

Estos africanos esclavizados que participaron en la Conquista como criados y auxiliares de los españoles eran *ladinos*, es decir, hablaban español y habían sido bautizados en la fe católica. Provenían de España y su número, en el momento de la conquista era bastante elevado, sobre todo en Sevilla donde se les trataba "*con gran benignidad desde el tiempo del rey don Enrique III (1391- 1407)*"⁴. Es de notar una cofradía de negros fundada en 1401 en Sevilla bajo la protección de Nuestra Señora de los Angeles, y también el nombramiento de

² G. Esteva Fabregat. *El mestizaje en Iberoamérica*, España, editorial Alhambra, 1987, pág. 199.

³ *Ibidem*.

⁴ José Antonio Saco. *Historia de la esclavitud desde los tiempos remotos hasta nuestros días*, t. 3, La Habana, Imprenta Alfa y Omega, 1937, pág. 290.

un Juez y Mayoral de los Negros en 1475, Juan de Valladolid, portero del rey, conocido como el Conde Negro⁵.

Ya a finales del siglo XVI, la presencia negra en España era elevada: 100 000 hombres dispersos en Huelva, Cádiz, Málaga, Almería, Granada y Sevilla. En América, algunos se casaron con indias, como un mulato, criado de Nicolás de Ovando, nombrado Francisco Mejía, que se casó en Puerto Rico con una cacica india. Otros, al alcanzar la libertad, devinieron a su vez propietarios de esclavos africanos e indios. Se trataba de negros "españoles" porque pensaban y actuaban como ellos⁶.

Pero no todos eran esclavos o auxiliares, también hubo conquistadores negros. Es el caso del soldado negro Juan Garrido, quien, entre 1510-1511, participó con Diego Velázquez en la conquista y pacificación de Cuba; luego, acompañó a Ponce de León a Puerto Rico y la Florida; en 1519 formó parte del ejército de Cortés y participó en la toma de Tenochtitlán. Más tarde, en Coyoacán, donde tenía un pequeño terreno, Garrido siembra los primeros granos de trigo en México⁷.

En América latina, el núcleo de integración predominante es el hispano-indio, aunque en ciertas zonas del Caribe es el euro-africano, complicado por los aportes hindúes, chinos, o de otras naciones. Ahora bien, la presencia africana en la composición genética del hombre americano es una constante, aún en aquellas regiones donde no se observe hoy presencia negra significativa, ya sea por las difíciles condiciones de vida debido a las inclemencias del clima frío y la altura, la abundancia de mano de obra servil india, o a que no hayan llegado enormes cargamentos de esclavos, como sucedió en aquellas regiones donde se requería de abundante mano de obra a causa de las plantaciones o el trabajo en puertos y minas.

Los hombres y mujeres africanos negros que llegaron a América durante los siglos de la trata esclavista, pertenecían a más de 90 etnias diferentes, con lenguas y culturas propias y procedían de casi todas las regiones del África subsahariana. Algunos de ellos, de zonas donde se desarrollaron grandes imperios como Ghana, Malí, Songai, Segú, Sokoto, Kanem-Bornú; otros procedían de reinos como el del Congo donde por primera vez la obra de evangelización logró penetrar en los estratos superiores de la sociedad; de los reinos islamizados de los peul o fulbé; de ciudades comerciales en el África oriental como Kilwa o Sofola; también de ciudades-estado de gran florecimiento cultural como las de los yorubá.

Los grupos de africanos esclavizados que llegaron en mayor número durante los siglos XVI y XVII fueron los kongo, los ngola, los luanda, los mandinga. En los siglos XVIII y XIX la cantidad de africanos introducidos por la fuerza se incrementa debido al auge de la industria azucarera, pero su composición cambia. Es el turno de los lucumí o yorubá, los carabalí y los arará o dajomê. Debido a las guerras entre los yorubá de Oyó y Dahomey, por una parte, al ataque de los hwsa contra los yorubá por otra, así como también a un mayor número de tratantes en el área, estos pueblos incrementan en proporciones desmesuradas su número en América, aunque la introducción de esclavizados del área bantú se mantiene.

⁵ José Bermejo. *Historia de las cofradías de esta ciudad, Sevilla.*, s/f. En: Fernando Ortiz. *Los Negros Curros*. La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1986.

⁶ G. Esteva Fabregat. *Op. Cit.*, pág. 158.

⁷ Humberto Triana. *Léxico documentado para la historia del negro en América*. Colombia, Instituto Caro y Cuervo., 1997, pág. 76.

La huella cultural de África en nuestra cultura se pone de manifiesto en los aportes musicales y literarios, ricos y variados. Don Fernando Ortiz, sabio cubano que alcanzó una dimensión científica en su amplia obra sobre la presencia africana en Cuba, distingue en su ensayo *Áfricanía de la música folklórica de Cuba* cuatro aportes principales a nuestra cultura: el yorubá, el dajomé, el carabalí y el congo (designando por éste último apelativo al conjunto de las aportaciones de los pueblos bantús de la cuenca del río Congo).

A las puertas del siglo XXI, el reconocimiento del mestizaje biológico y cultural, en la base misma de la multirracialidad y la pluriculturalidad, como elementos esenciales de nuestra personalidad identitaria americana, es un combate que se prosigue en todos los ámbitos. Somos diferentes y queremos seguirlo siendo.

La palabra africana en Cuba: espacio de libertad

Los africanos esclavizados que llegaron a este lado del Atlántico en las calas de los barcos de infamia de la trata, llegaron no tan sólo con sus cuerpos desnudos, sino también con su memoria. Memoria trascendente y combativa que supo hacer frente a todos los intentos maniqueos de despersonalización, de aniquilación de los rasgos identitarios -tales como lengua, familia, creencias religiosas, reglas de la moral y las costumbres, sentido de pertenencia a una comunidad -, y preservó elementos esenciales integradores de nuestras culturas y, aún más, de nuestras identidades nacionales. Memoria que en el proceso de gestación de una identidad cubana, nos suministra las claves para la reconstrucción del pasado al rescatar los mitos fundacionales de nuestros antepasados africanos.

A estos hombres y mujeres se les prohibió hablar en sus lenguas y se les impuso una lengua europea; se les prohibió practicar sus creencias y religiones y se les impuso el cristianismo; se les negó su historia, se les negó la condición humana y se les quiso reducir a mercancías, se les negó la condición de hombres libres y se les esclavizó. La respuesta fue la resistencia en todos los planos, cuyas manifestaciones más conocidas son: el cimarronaje, la rebelión, el alzamiento, la participación en las luchas independentistas. Asimismo, practicaron otras formas de resistencia menos violentas, pero persistentes: el negarse a tener hijos en la esclavitud; el mantener a toda costa su identidad, su lengua, sus creencias; el luchar por regresar a África aún a costa de la vida. Una de las creencias más extendidas era creer que con la muerte el espíritu regresaba a África, entre los suyos;

Hace algunos años leí el testimonio de Minita, una descendiente de arará, cuyo bisabuelo Coso-Coso “era rey allá en Dahomey. Cuando alguien quería saber algo, iban a buscarlo. Sin embargo, lo engañaron con tambor. Hay llamados que son así. Comenzaron a tocar en el barco y lo invitaron. Cantó. Fue la última vez que lo hizo de cuerpo presente en África”⁸. Coso-Coso llegó a la zona de Agramonte en la provincia de Matanzas a mediados del siglo pasado. El testimonio de esta mujer cubana, Minita, me conmovió: “¡Usted no se imagina cuánta fuerza y poder hay suelto en esta Isla! El látigo nunca pudo borrarle el camino de vuelta a los que trajeron de África. Por eso podían irse y volar”⁹.

La rebeldía se manifestaba desde la captura, en las naves que los transportaban y al llegar a tierra, los africanos esclavizados recién llegados escapaban y caminaban hacia el este, en la dirección que ellos creían los llevaría de regreso: *“Los marrones nacidos en África o*

⁸ Emilio Surí Quesada: “Cuando cantan los gallos”, en periódico Juventud Rebelde, La Habana, 28-7-91, pp. 4-5.

⁹ *Ibidem*.

*bozales son fáciles de coger, porque la mayor parte, con la esperanza de hallar su tierra marchan día y noche hacia el este”*¹⁰.

El deseo de regresar a África era tan intenso que muchos pensaban que podían irse y volar... Esta creencia persiste entre ancianos descendientes de africanos como Atilano Fernández Baró, nacido en 1899, cuyas abuelas eran dahomeyanas: Ma Gose y Ma Hunsí. *“La primera, traída de pequeña a Cuba. La segunda, cuando fue embarcada dejó una hija. Ambas de Dahomey. Arará por los cuatro costados. Sabedoras hasta el dolor de lo real y lo soñado”*¹¹. El recuerdo de África está presente en Atilano, quien declaró: *“A veces pienso que ya debo morirme. Eso pasa cuando me acuerdo de los viejos. Ellos volaron. Usted puede estar seguro que están de nuevo en África. A mí también me gustaría ir. Llegar y que me dijeran: “De este poblado fueron arrancados tus abuelos. Ahí me gustaría ir. Uno es así”*¹².

La memoria colectiva retiene los hechos e imágenes que corresponden a necesidades intrínsecas, en concordancia con una realidad admitida. De igual modo, la continuidad en la transmisión cultural es una problemática compleja, que en el esquema de base del africano recién llegado a Cuba confundía la alienación identitaria y el rechazo a ser criollo. Su cultura —cultura oral— se marginalizó en una oralidad descarnada, desprovista de su base de sustentación, la comunidad africana, y para algunos sujetos asimilados a la cultura del poder colonial, se convirtió en una oralidad amnésica de sus raíces africanas. Sin embargo, la oralidad permitió salvar jirones de África que resistieron los embates de la cultura impuesta y del cambio de ámbito social y geográfico.

En Cuba, la memoria de África llegó desgarrada y separada violentamente de su medio, llegó sometida pero no vencida: su fuerza residía en los frutos de la oralidad que la habían alimentado. Gracias a esa lucha nuestra sociedad, nuestra historia, nuestra cultura, nuestra forma de ser, están marcadas por África. En este cimarronaje cultural participaron los africanos y sus descendientes.

De ellos, el cimarrón, quien logró romper sus ataduras al apalencarse, preservó con mayor fidelidad su identidad: su palabra escapaba a los cánones establecidos por la ideología del amo. La contribución cultural de los numerosos palenques de africanos cimarrones ha sido poco estudiada en Cuba, pero pensamos que el acerbo africano en nuestro país proviene con mucho de estos hombres y mujeres que uniéndose, reconstruían la vida africana sobre otro suelo, preservando así elementos esenciales. *“Lo que ya no estaba fue reinventado para que volviera a estar; lo que ya no era fue rebecho al llamado del instinto por vivir. Los poderes de la selva de allá fueron sustituidos por los del monte aquí. Hubo que nombrar lo desconocido y volver a vivir”*¹³.

Existieron otras formas de cimarronaje cultural; formas cotidianas de reproducción de la vida africana. Cuando al caer la noche, en los barracones, se evocaba la aldea natal, la familia, sus costumbres, los antepasados fundadores que los protegían aún estando lejos; cuando se hablaba en “lengua” (en cualquier lengua africana), y en ella se entonaban los cantos de cuna para dormir a los niños, o los cantos religiosos que durante el día no habían podido cantar, y se narraban historias, cuentos de animales, leyendas; cuando los viejos utilizaban la sabiduría ancestral de los proverbios y sentencias africanos para dar a los más jóvenes lecciones de la vida; cuando los ritmos y melodías africanos se tocaban en

¹⁰ Reglamento sobre los negros cimarrones del 20 de diciembre de 1796. En: Alejandro de Humboldt. *Ensayo político sobre la isla de Cuba*. La Habana, Fundación Fernando Ortiz, 1998, pág. 211.

¹¹ Emilio Surí Quesada. *Opus cit.*, p. 5.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

instrumentos que recreaban los de África para cantarle y bailarle a los manes ancestrales y alcanzar la comunión con la naturaleza; cuando todo esto sucedía, se producía un espacio de libertad en medio de la noche esclavista. Escuchar esa música, cantarla, bailarla “*era salirse de la realidad de afuera y vivir sin tiempo*”¹⁴. La palabra los unía de nuevo al continente madre y también a sus descendientes: se producía un regreso a África.

Necesariamente, en el barracón las manifestaciones religiosas, las musicales, las danzarias, las normas de vida, eran compartidas por africanos de diversos pueblos o etnias propiciando la asimilación de los elementos de otros grupos con los cuales coexistían.

En las ciudades, este espacio de libertad se daba en los cabildos de nación y las sociedades de socorros mutuos que agrupaban a africanos de un mismo pueblo o nación. Allí volvían a ser ellos mismos, libre de las miradas y los oídos de un medio hostil., podían utilizar su lengua, compartir sus creencias, practicar sus costumbres, tocar su música, entonar sus cantos, volver a bailar sus bailes, cocinar y disfrutar sus comidas. Podían además elaborar estrategias para ayudarse entre sí y comprar la libertad¹⁵.

Los cabildos fueron también espacios para conspirar contra el poder colonial establecido, como fue el caso del famoso cabildo Shangó-Tédún, dirigido por José Antonio Aponte, negro criollo hijo de africanos. Aponte dirigió la conspiración de 1812, integrada por africanos y sus descendientes: “*Hay sospechas atendibles que José Antonio Aponte fuera, además de ogboni oní-Shangó, abakuá y tata nganga.. El ponía una emblemática como contraseña en los documentos secretos que es de origen abakuá. El hacía reuniones en su casa con negros congos, calabaries y lucumies en las que se hablaban lenguas africanas. Uno de los jefes de la conspiración fue Calixto Gutierrez, calabarí que reunía a la gente en Sabana Grande. José María Tamayo, en Bayamo era calabarí que movía a los negros de la conspiración de 1812*”¹⁶.

Hurgar en la memoria desgarrada de hombres descendientes de aquellos africanos esclavizados a los que se intentó desposeer de su voz, a los que arrancaron de sus tierras, de su familia y estructura social, pero a los que no pudieron arrebatarles la memoria de sus raíces y tradiciones, aunque mucho haya quedado en el camino; rescatar los jirones de África que perviven en la mayor parte de los países de América forma parte del combate por la identidad hoy y nos enriquecerá.

La palabra nos une

En África, continente en el que el hombre vive desde los tiempos más remotos, considerada hoy por muchos especialistas como la cuna de la humanidad, existe un árbol milenario, tan antiguo como el hombre mismo. Es un árbol formado por palabras, pensamientos, conocimientos, conceptos, enseñanzas, arte, sueños: es el árbol de la sabiduría africana. Este árbol enorme, cuyas ramas poseen un follaje tupido y está cargado de frutos, es el árbol de las palabras de los antepasados ancestrales a cuya sombra benéfica transcurre la vida. El árbol de la oralidad permite la transmisión del saber acumulado durante generaciones. Sus frondosas ramas llegaron a América y las semillas de sus frutos germinaron.

¹⁴ Lino Novás Calvo. *Pedro Blanco. El Negrero*. 1946. P.49. Cit. por Fernando Ortiz en *Los instrumentos de la música afrocubana: la paila. Los timbales criollos. El bongó*. La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1995, p.34.

¹⁵ A este respecto, Don Fernando Ortiz escribió en 1921 un artículo en la Revista Bimestre Cubana titulado “Los Cabildos afro-cubanos” donde desarrollaba este punto de vista.

¹⁶ Teodoro Díaz Fabelo: *Diccionario de la lengua conga residual en Cuba*. Santiago de Cuba, Colección Africanía. Casa del Caribe, ORCALC, UNESCO, Universidad de Alcalá, 1998, pág. 85.

El árbol de las palabras es un símbolo de la vida africana. Es la oralidad el medio de transmisión predominante, aún hoy, del saber legado por los antepasados y del creado por las generaciones vivientes. Las raíces de éste árbol fueron sembradas en Cuba y regadas con la sangre y el sudor de los cientos de miles de esclavizados africanos que llegaron a nuestra Isla entre cadenas. Hoy podemos recoger los frutos ya cubanos.

La palabra en África conserva un carácter sagrado y místico vinculada a su origen y a las circunstancias de su enunciación. La palabra consolida los nexos entre los miembros de una comunidad; más, en África, *"hablar bien, significa también consolidar los nexos que unen a la comunidad con sus antepasados"*¹⁷. La presencia de los antepasados no es sólo el recuerdo, la Palabra es un vínculo entre vivos y muertos, presentes mediante el legado oral. En Cuba, la Palabra africana pervive no sólo entre los descendientes de africanos, es un legado vivo que pertenece a toda la sociedad.

En África la oralidad predominaba y aún hoy, predomina: pocas lenguas africanas tenían escritura y aún en esos casos, la escritura estaba reservada a sectores cultos dominantes, pero el resto de la población adquiría su saber en el marco de la oralidad. En la mayoría de los casos, la oralidad coexistía con sistemas gráficos de comunicación (telas, tatuajes, escarificaciones rituales, peinados, objetos); con la utilización de los caracteres árabes para transcribir lenguas africanas como el "el hawsa, el fulfulde, el kanuri, el manadara, el kotoko, etc."¹⁸; con escrituras jeroglíficas como las escrituras vaï, bamoun, nsibidi; con sistemas de protoescritura a partir de ideogramas y fono-ideogramas. Un ejemplo famoso son los "pagnes" de Dahomey, telas con incrustaciones en telas de colores de figuras representativas de los mensajes que se querían transmitir. En los "pagnes" se exponían las divisas de los reyes, algunas manifestaciones religiosas, y en las llamadas "fiestas de costumbres", se conmemoraba el pasado de ese reino y los antecesores fundadores.

Debemos recordar que a principios del siglo pasado los misioneros ingleses elaboraron un sistema de transcripción del yorubá y de otros idiomas africanos, basado en el alfabeto del inglés, para enseñar a leer y escribir a los esclavos liberados por los navíos ingleses y transportados a Sierra Leona y poder así enseñarles el catecismo. También, en el área bantu, en África del Sur, dotaron de escritura al basuto. Igualmente, existían transcripciones de otras lenguas africanas elaboradas desde épocas tempranas por misioneros católicos con el objetivo de catequizar a los africanos. Ya en 1620, se había editado en Cartagena de Indias una gramática y un catecismo en "lengua angola", "considerada por los jesuitas como la más útil para la evangelización de los negros, por ser la más hablada entre ellos"¹⁹.

Actualmente, todas las lenguas africanas han sido dotadas de escritura. La mayoría de ellas utilizan el alfabeto latino, pero la mayor parte de la población no sabe leer ni escribir, entre otras razones, porque la alfabetización y la enseñanza se realizan en lenguas europeas en casi todos los países del continente.

Durante los siglos de la trata, era poco probable que llegaran esclavizados que supieran leer y escribir en alguna lengua africana y tan solo se conocen en América pocos casos en que ese hecho se produjese. Uno de los más famosos es la llamada revuelta de los

¹⁷ Jacques Chevrier. *L'Arbre à Palabres.*, París, Hatier, 1986, pág. 301.

¹⁸ Hrbek I.: *Fuentes escritas a partir del siglo XV*, en *Historia General de África*, tomo I, París, UNESCO, 1982, p.151.

¹⁹ Castillo M., Nicolás del. *Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos*. Bogotá., Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, tomo Y, XII, 1982. Citado por Nicolás Ngou-Mvé. "Hegemonía de Angola en el poblamiento de México", en revista América Negra,, Colombia, no. 13, junio de 1997, pág. 20.

malé islamizados en 1835, en Salvador de Bahía, Brasil, que utilizaron la escritura en adjami para comunicarse entre ellos. En Cuba, desde 1816, se prohibió la introducción de mandingas porque la mayoría estaban islamizados y podían saber escribir.

Rodolfo Sarracino, en su ensayo *Los que volvieron a África*, reporta los “levantamientos de los hausas, esclavos musulmanes, el 28 de mayo de 1807, en Bahía, dirigidos por Antonio y Baltasar, muertos en la intentona. Solo dos años después volvieron a la carga los musulmanes hausá y nagó de Bahía y las rebeliones se sucedieron una tras otra en 1810, 1814, 1816, 1822, 1826, 1827, 1828, 1830 y 1835”²⁰.

Los congo en Cuba acostumbraban a decir: “Papelito jabla lengua”, lo que actualmente se utiliza como proverbio para indicar la importancia concedida a lo escrito. Durante la etapa de la esclavitud para poder circular en la ciudad o alejarse de la fincas, para ir al pueblo u otra localidad, los esclavizados tenían que portar una carta de su propietario dándole permiso. Una de las prohibiciones que se mantuvo durante siglos fue la de enseñar a leer y escribir a los esclavos y es tan sólo en el siglo XIX que conocemos casos de mujeres u hombres esclavizados que supieran leer y escribir.

En esta lucha por conservar lo vivido memorizado, la esencia de la personalidad, el arma más sutil y a la vez más fuerte fue la religión. Si en Cuba se conservan y emplean cantos, música, ritmos, nombres, invocaciones, rezos, proverbios, trabalenguas, adivinanzas, cuentos, parábolas, divisa, poemas líricos y elegíacos de oriundez africana, ello se debe a las religiones de antecedente africano practicadas en nuestro país: la Santería o Regla de Osha de antecedente yorubá; la Regla Conga o Regla de Palo, con sus tres vertientes: Mayombe, Briyumba y Kimbisa de antecedente congo; la Regla Arará o Dajomê de antecedente dahomeyano; la Sociedad Secreta Abakuá de antecedente carabalí. También podrían incluirse el Vodú, religión que nos llegó por intermedio de los haitianos emigrados a Cuba y el Orilé, en el que las creencias de origen africano se mezclan con el espiritismo.

LOS DIOS AFRICANOS SON CUBANOS

Durante muchos años, las religiones, que del África vinieron, fueron perseguidas por las autoridades. Sus ritos y fiestas se escondían en lo más profundo del monte para poder efectuarse y de vez en cuando la policía confiscaba tambores y objetos rituales que eran destruidos y en el mejor de los casos paraban en algún museo. Hasta 1932, los tambores africanos fueron prohibidos y después de esa fecha para poder hacer sus “toques” debía pedirse permiso. Pero sus practicantes, debido a la discriminación racial y religiosa, seguían escondiendo sus creencias.

Al triunfo de la Revolución cesan las persecuciones; sin embargo, muchos pensaron que al ser Cuba un país socialista, con una enseñanza atea y basada en la filosofía marxista-leninista, estas religiones desaparecerían. No obstante, el resurgir de las religiones de antecedente africano en Cuba es un hecho actual, constatable en las calles cubanas donde se pasean iniciados con sus collares de santería y sus vestiduras blancas y en las que se escucha la música que celebra a los dioses de África. Debemos recordar que la constitución cubana establece la libertad de credos y prohíbe todo tipo de discriminación por motivos de sexo, raza o religión.

Estas religiones de antecedente africano han pervivido en nuestro país y se han desarrollado a pesar de todos los prejuicios y persecuciones, actuando como núcleos duros de resistencia cultural, de “cimarronaje cultural”, en las márgenes de la cultura oficial

²⁰ Rodolfo Sarracino. *Los que volvieron a África*. La Habana, editorial Ciencias Sociales, 1988, pág. 38.

impuesta. Hoy en día, estas religiones cubanas de antecedente africano constituyen complejos socio-religiosos-culturales que desbordan los límites religiosos y se inscriben en el conjunto de la sociedad, de la cultura y, por ende, de la identidad cubana.

La regla de osha o santería

La Santería o Regla de Osha es un discurso compuesto de estructuras religiosas, por lo tanto ideológicas, que se desprenden de referentes externos al discurso religioso en sí. Para acceder a este sistema religioso debemos tener en cuenta componentes históricos, sociales, económicos, culturales, físicos y psicológicos que le dan su justo significado.

La religión yorubá o lucumí, también llamada santería o Regla de Osha, es la religión cubana de antecedente africano más popular, aunque durante mucho tiempo formó parte de las religiones discriminadas por provenir de los africanos esclavizados. Los santeros y santeras han invadido la calle cubana; hoy forman parte del paisaje humano, destacándose por su albur en el vestir o por sus bellos y policromos collares.

Los yorubá vivían y viven en el sur de Nigeria, al oeste del río Níger, y en su expansión migratoria llegaron hasta la actual Ghana. Sobresalían por su cultura refinada, la profundidad de su pensamiento reflejado en sus concepciones cosmogónicas, su rica y variada literatura oral y sus prácticas religiosas, su música, la belleza de los retratos en bronce y terracota del arte de Ifé y sus formas de vida en ciudades – Estado gobernadas por un rey. Existía además un Alafin o rey de reyes que vivía en la ciudad de Oyó, mientras que el jefe religioso, especie de Papa, el Oní, residía y sigue residiendo en la actualidad en la ciudad de Ifé, la cuna de la civilización yorubá.

En el paso de África a Cuba, en las terribles y humillantes condiciones de la esclavitud, mucho se perdió, pero con los prodigios de una táctica y estrategia cotidianas de salvaguarda de lo máspreciado, lograron preservar su lengua, sus costumbres, su música, su literatura oral, las concepciones sobre la vida, la moral, la religión. En esta lucha que podemos calificar de cimarronaje cultural, la religión de los orisha actuó como núcleo duro de resistencia cultural.

Los orisha fueron reyes y reinas yorubá deificados que se integraron al Olimpo yorubá. Aunque representan fuerzas de la naturaleza, a la vez son arquetipos divinos en los que los hombres y mujeres se ven reflejados. Sirven de intermediarios entre Olodumare, el Señor de los Cielos, y los hombres. Olofin u Olodumare les distribuyó el ashé, o poder en estado de energía pura, a través de Eleguá, dios de los caminos, del movimiento, del cambio, el gran mediador.

Algunos especialistas han calificado a la Santería o Regla de Osha de religión sincrética porque obligados a esconder sus creencias religiosas, durante la etapa esclavista y la seudorrepública, los hombres y mujeres yorubá y sus descendientes las enmascararon. Bajo la apariencia de los santos de la religión católica cuyos atributos o símbolos externos coincidieran con los de los orisha, adoraban en realidad a los dioses yorubá. Esta nueva “lectura” de los santos católicos es considerada por algunos especialistas y practicantes como una identificación con “camino” o avatares de la vida de los orisha, coincidentes en algunos aspectos con los de los santos católicos. Por ejemplo, la identificación entre el orisha Shangó y Santa Bárbara se produce debido a que existen elementos comunes: el color rojo de las vestiduras, la belleza de ambos, la relación con la espada, el castillo, el rayo, la pólvora. Santa Bárbara es patrona de los militares y los arquitectos. La parte de los fuertes españoles donde se guardaba la pólvora era llamada “la santa bárbara”.

Shangó, cuarto rey de Oyó y rey de reyes o Alafin yorubá, fue un gran guerrero quien mandó construir un castillo y, practicando sus poderes, envió el fuego a distancia y por error, quemó su castillo. Santa Bárbara fue encerrada por su padre en un castillo para que abjurara de su fe cristiana. Al negarse, la decapitó con una espada. El cielo castigó al padre, fulminándolo con un rayo.

Shangó es el rey del rayo y de la virilidad. Castiga a sus enemigos con el rayo y el fuego. Su rostro era bello, tenía los cabellos largos y se vestía de rojo. En una ocasión, para escapar de sus enemigos, se vistió de mujer.

Por razones semejantes, en Cuba se produjo la identificación: Santo Niño de Atocha – Eleguá, Virgen de Regla - Yemayá, Virgen de la Caridad del Cobre – Oshún, Santa Bárbara – Shangó, San Lázaro – Babalú Ayé, Virgen del Carmen o Santa Teresa de Jesús- Oyá, Nuestra Señora de las Mercedes – Obatalá, San Pedro – Ogún, Santa Rita de Casia- – Oba, San Norberto – Ochosi, San Cosme y San Damián – los Ibeyi, San Cristóbal – Agayú Sola, San Francisco de Asís – Orula.

Es conveniente aclarar que en sus ceremonias y rituales siempre asentaron y adoraron a los orisha africanos, no a los católicos, por lo que existe la tendencia actual en sectores de la Regla de Osha o Santería a rechazar los sincretismos, operando un regreso religioso a las fuentes africanas, aunque conociendo y reconociendo las diferencias existentes entre la Regla de Osha y la religión de los yorubá.

Las tradiciones orales de los yorubá cumplen funciones religiosas, litúrgicas, didácticas, estéticas, éticas, lúdicas, e incluso jurídicas; permitieron al grupo conocerse y re-conocerse al transmitir el legado de conocimientos acumulados, el mensaje de los antepasados, más allá del cruce del Atlántico entre cadenas. A pesar de esta odisea de la palabra yorubá y de otros pueblos africanos, el saber transmitido por esta vía pervive en Cuba y otras zonas de América de manera dinámica, creando y recreando nuevos diálogos culturales, porque como afirma un proverbio yorubá: “La palabra es una roca en medio del océano”.

Entre los yorubá, la literatura oral conserva su vigencia: los documentos orales aportan informaciones relativas a los modos de vida, a las costumbres, al medio. Exponen problemas vitales del grupo a manera de enseñanza y para exaltar los ideales que promuevan los valores por los que se rige la sociedad africana. En Cuba este legado ha sido defendido con las uñas y dientes del amor a su cultura, a su religión, por los yorubá y sus descendientes. Hoy este legado pertenece a todos los cubanos.

Las manifestaciones literarias orales de los yorubá, al igual que las de muchos pueblos africanos, son muy variadas. En la narrativa encontramos relatos épicos, etiológicos, fórmulas rituales, listas genealógicas, mitos, cuentos, leyendas. También existen géneros como las adivinanzas, los enigmas, los proverbios, en los que la sabiduría popular se pone de manifiesto, alcanzando en ocasiones vuelo poético y también filosófico. En lo referente a una persona, podemos incluir la imposición del nombre, los títulos, las divisas, y los panegíricos (oriki) que aún hoy forman parte de la poesía yoruba que se conserva en Cuba en los cantos a los orisha.

La voz de los yorubá y sus descendientes habla al presente a través de sus manifestaciones religiosas, del discurso literario, musical y artístico y del pensamiento yorubá que los creó. Hoy, la Santería o Regla de Osha se ha transformado en un complejo socioreligioso cultural cuya africanía es indudable pero ya transculturado, ya cubano. La Santería, a pesar de la discriminación, de los prejuicios, ha desbordado los límites de la religión para incidir en la cultura y la sociedad. Es una religión cuyos miembros pertenecen

a todos los sectores de la población, con independencia del color de la piel, edad, sexo, nivel educacional; el número de creyentes aumenta vertiginosamente en los últimos años.

Por razones históricas, sus practicantes se reúnen en casas-templo y no existe una jefatura religiosa o una organización que los agrupe a todos. No obstante, existe una relación religiosa jerárquica entre los miembros de una misma “familia de santo” o rama de la Santería. Es decir: están los babalasha o padres de santos, las iyalasha o madres de santos, los oriaté u obá (sacerdotes que dirigen las ceremonias de iniciación y consultan con el dilogún en el itá o ceremonia en la que se dice al iniciado su pasado, presente y futuro dictándole normas de conducta) y los iniciados u omo osha, es decir hijos de santo.

En las últimas décadas, la Santería cubana se ha expandido por el mundo; podemos encontrar oriaté, babalawo, iyalasha y babalasha cubanos que han iniciado a habitantes de los países donde residen. Por ello, ya hay santeros en Estados Unidos, México, Venezuela, Colombia, España, Francia, Suiza, y otros países.

La tradición religiosa seguida en Cuba dio preferencia a la representación anicónica, los otanes o piedras sagradas, quizás debido a las persecuciones. Sin embargo, la representación antropomorfa existe en Nigeria. Hoy, los altares de los santeros pueden presentar imágenes, pero por lo general se siguen exponiendo los santos dentro de “soperas” en barro o porcelana, aunque algunos como Shango “viven” dentro de una batea de madera con tapa. Dentro de estos recipientes se encuentran las piedras consagradas y otros atributos.

Las ceremonias de la Regla de Osha son muy populares: los wemilere o fiestas sacras en las que se baila y canta en honor a los manes yorubá –cubanos al son de los tambores; El “tambor” que se da a petición de un orisha o después de la iniciación, en el que se presentan por lo general a los recién iniciados para que los tambores batá “que hablan lengua” saluden en su nombre a los orisha; los “cumpleaños de santo” en el que el iniciado para recordar la fecha de su iniciación y cumplir con los orisha, coloca en su casa, a sus santos en un altar y realiza una fiesta con comidas, flores, en las que acoge a todo el que llega. También hay otros tipos de fiestas como el “violín” o el “güiro” en los que no se tocan los tambores. Existe otro tipo de ceremonias entre las cuales las más importantes son las mortuorias o de ituto, para despedir al espíritu del fallecido.

La importancia y complejidad en la pluralidad de sus manifestaciones: su capacidad de simbolización, su pertinencia literaria, su rescate del pasado y del discurso oral tradicional (presente en la literatura actual ya sea en inglés o en yorubá), su potencia creativa, es la manera específica de la cultura yorubá de expresar su vocación humana universal, sus complicadas cosmogonías, sus referentes culturales, su herencia genética y proyección humana. Pensamos que por ello, la cultura yorubá en Cuba, se mantiene presente con mayor fuerza que otras culturas que aportaron sus referentes culturales a la cultura cubana. Además, es quizás por ello también que la Santería o regla de Osha gana cada vez más adeptos en nuestro país.

Los congos o paleros

Los llamados “congos o paleros” cubanos son los practicantes de una de las religiones que integran el complejo religioso–socio–cultural cubano de antecedente congo conocido por Regla de Palo Monte. Al igual que sucede con la Regla de Osha y otras religiones que de África vinieron, sus creyentes pertenecen a todos los sectores de la sociedad y pueden tener cualquier color de piel, de cabellos o de ojos. Se han roto las barreras de clase y nivel educacional: hay médicos, ingenieros, funcionarios, y hombres y mujeres de otras profesiones y oficios “rayados en palo”, es decir, iniciados en esta religión

Las vertientes principales de la Regla de Palo Monte son: Mayombe, Briyumba, y la Regla Kimbisa del Santo Cristo del Buen Viaje.

Según estudios realizados: “Para la concepción Mayombe, el Universo está compuesto de siete cosas fundamentales: la luna tiene siete ciclos, la tierra siete capas, siete son los planetas que giran alrededor del sol, siete cosas tiene la nganga, siete corrientes tiene el mar. El siete es el símbolo de la unidad del mundo y la evidencia que todo cambia y fluye en las cosas”²¹.

A pesar de la evidente profundidad de esta concepción del universo, muchos estudiosos catalogan al Palo Monte de "animista", dándole a esta denominación un sentido peyorativo. Creen que la Regla de Palo tiene un menor grado de elaboración intelectual que la Regla de Osha. No nos gustan las comparaciones discriminatorias y pensamos que existe desconocimiento de las concepciones que sustenta esta religión de antecedente africano. Por ello nos parece de importancia exponer algunas de sus concepciones.

El especialista cubano Walterio Carbonel nos explica que, entre los llamados "congos" o "paleros", existe la creencia en que existe un espíritu universal al que llaman Nzambi, Nsambi o Nsambia,

... el mundo está regido por una sustancia o espíritu universal. El espíritu universal tiene la cualidad de materializarse, es decir, de tomar la forma animal, vegetal, mineral o humana también. Las cosas toman la forma por inspiración de Nzambi. En las cosas, el espíritu se fortalece. Las hierbas, los palos, las piedras, las aguas, los animales están dotados de una fuerza mágica en virtud de que el espíritu de Nzambi se manifiesta en ellos.... Los animales están dotados de una carga eléctrica como los hombres²².

Esta filosofía de los paleros pudiera calificarse de “vitalista”, más que de “animista” por cuanto Nzambi, Nsambi o Nsambia, sería “*una fuerza cósmica vital que todo lo puede, todo lo sabe. No tiene forma y es creadora de todo cuanto existe y existirá*”²³.

El gran teólogo y estudioso de estas religiones Teodoro Díaz Fabelo nos explica la visión que de éste dios supremo tienen los paleros cubanos:

Tibisia Nsambia Mpungun Bisa Muná Nsulo es la gran fuerza causal sin forma, de la que nacen las otras fuerzas, fenómenos y seres. No es como el Jesucristo, es una luz de donde nacen todas las luces. Es una vibración de donde nacen todas las vibraciones. El lo creó todo y a todo le dio `poder y permiso. Es impersonal y sin forma. Tiene conciencia pero no cerebro. Tibisia Nsambia es muy trabajador, siempre está en movimiento en todas partes, creando, destruyendo, volviendo a crear. No se ocupa de los problemas personales, pero es un Tata grande al que hay que pedirle siempre licencia, bendición y ayuda. Tibisia Nsambia es muy grande, pero no se le adora. Se le representa en una grafía geométrica. Ntango, el sol, es creación de Tibisia Nsambia, y por él manifiesta su gran poder de vida, aunque también por los otros astros del firmamento²⁴.

²¹ Walterio Carbonell. “Mayombe”, en revista Cuba, diciembre de 1967, pág. 53.

²² Walterio Carbonell. *Opus cit.*, pág. 55.

²³ Teodoro Díaz Fabelo. *Diccionario de la lengua conga residual en Cuba*. Santiago de Cuba, Colección Áfricana. Casa del Caribe, Universidad de Alcalá y ORCALC. UNESCO, 1998, p. 123.

²⁴ Díaz Fabelo. *Ibidem*.

Los dioses procedentes de la región de la cuenca del río Congo, en África, se posesionan de sus "hijos" al igual que los orisha yorubá: Tiembla Tierra o Mamá Kengue, Siete Rayos, Lucero o Nkuyo, Chola Nguengue, Kalunga o Madre de Agua, Sarabanda, Centella Ndoki o mariguanga, Luleno o Enfumbe,.

Los practicantes de las religiones de origen Congo, llamadas también Palo Monte, tienen una **Nganga** (receptáculo de hierro o barro con el fundamento de fuerza que en él habita) auspiciada por el espíritu de un muerto o mfumbe, con el propósito de defender a su dueño y a cuantos "ahijados" de religión o consultantes este determine mediante consultas u otras ceremonias.

Según nos explica Díaz Fabelo en su obra inédita *El Dilogún*, la base cosmogónica de la nganga se encuentra dividida en forma de cruz, en cuatro "vientos", en cuyo centro se encuentra Tiembla Tierra; colocando la Nganga de frente a la persona, el norte corresponde a Nsambia, Nzambia Npungo o Cristo-Dios; el opuesto, el sur, corresponde a Siete Rayos o a Sarabanda; a su derecha el punto Mariquija o Chola y a la izquierda está Madre de Agua o Kalunga que "trabaja" con majá o serpiente. Al Elegua yorubá lo llaman Lucero Mundo, Lucerito o Arrastra Suelo y radica en caldero aparte.

Sin embargo, en otra obra, el *Diccionario de la lengua conga residual en Cuba*, Díaz Fabelo nos explica que en el fondo de la nganga está una doble cruz la cual "señala ocho puntos y senderos espaciales relacionados con 7 estrellas, 7 constelaciones y 7 mpungus. El octavo punto señala el sendero y punto espacial del muerto que trabaja con las fuerzas de las sustancias reunidas lógicamente en la nganga"²⁵.

"Todas las fuerzas naturales, todos los elementos vivos de la naturaleza –animados y hasta personificados- se encuentran en los ritos congos; esos elementos, como los dioses o entidades, son el vehículo que posee el palero para expresar su lenguaje ritual"²⁶.

A este respecto Esteban Montejo, el Cimarrón, en el testimonio recogido por Miguel Barnet relata como:

"Para los trabajos de la religión de los congos, se usaban los muertos y los animales. A los muertos los llamaban nkise y a los majases emboba. Preparaban unas cazuelas que caminaban y todo, y ahí estaba el secreto para trabajar. Se llamaban ngangas para mayombe"²⁷.

Los "trabajos" de hechicería de los congos o paleros son muy temidos y respetados. Por lo general, los creyentes cubanos acuden a ellos cuando no han podido resolver sus problemas por otros medios. El sacerdote palero o Tata nganga debe conocer bien el empleo de las yerbas y palos y las ceremonias a realizar, pues para los congo "*hay poderes buenos y malos. Cualquier palo no sirve para cualquier cosa. Cada cosa tiene su fuerza de vida y muerte, para bueno y para malo, depende de cómo se coja y use*"²⁸. Además, los poderes de los árboles y hierbas están en relación con astros y fenómenos naturales personificados en dioses. "*En los palos, árboles, están grandes fuerzas que pueden asociarse entre sí y de acuerdo con el nsambe (deidad) a que pertenecen. El principal nsambe es el sol, y va al centro*"²⁹.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Miguel Barnet. *La Fuente Viva*. La Habana, Editorial letras Cubanas, 1998, pág. 281.

²⁷ Miguel Barnet. *Biografía de un cimarrón*. La Habana, Editorial Letras Cubanas. 1980, pág. 33.

²⁸ Teodoro Díaz Fabelo. *Diccionario de...* *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

Los paleros consideran que la fuerza de fenómenos naturales (el sol, la luna, el mar, las tormentas, las aguas, entre otros) puede ser captada y utilizada a través de las “firmas” o dibujos complicados y de gran belleza trazados sobre el piso para “llamarlos” y aumentar así el tejido de vibraciones de los palos y otras sustancias naturales con los de la nganga o prenda. Esta “firmas”, trazos hechos con tiza o con carbón en dependencia si se quiere llamar para lo bueno o para lo malo, constituyen un sistema de escritura ideográfica y geométrica con significados legibles para los iniciados que han recibido este conocimiento por transmisión oral.

Cada nkisi, cada fuerza, cada nganga, cada iniciado, tiene su firma que lo identifica y que sirve para “llamar” en los trabajos. La fuerza y la belleza de los complicados dibujos de las firmas, han llamado la atención de los artistas plásticos y los han inspirado, pero no se debe pensar que son hechas con sentido artístico o decorativo, tienen una función mágico-ritual comunicativa. Cuando se les adicionan cargas de pólvora que se hacen detonar, se considera que ponen en movimiento un universo de fuerzas.

La regla arará

¿De dónde proviene el etnónimo arará? Ésta es una interrogante que muchos investigadores se han planteado³⁰ y a la que se han dado diversas respuestas. Es bueno señalar que todos ellos han llegado a conclusiones obteniendo su saber de fuentes escritas que bebieron de la oralidad histórico-mítica africana, así como de investigaciones sobre la trata esclavista. Todos coinciden en señalar el origen del etnónimo arará como africanos provenientes del pequeño reino de Alladá. Pero, ¿cuál es el vínculo entre los reinos de Alladá, Dahomey, Jekín y Adjatché? ¿Por qué todos fueron llamados arará?

En Cuba, los esclavos procedentes de la zona en que hoy está establecida la República de Benin recibieron diversas denominaciones. Se les conoció con los apelativos de arará dajomê, arará mají o magino, arará bojicón, arará sabalú, arará cuevano, mina; en Brasil se les designa con el de djejé o gegé. Esta diversidad de apelativos es debida a que los dahomeyanos sometieron a los majís, a los nagos y a los ayanús y otros pueblos vecinos. Por otra parte, el etnónimo djejé o gegé con el que son conocidos en Brasil, según Pierre Verger³¹ proviene del hecho que los tratantes portugueses llamaban así al idioma que hablaban, es decir al adjá-fon.

Si buscamos en el mapa étnico actual de esa región africana, no encontramos ninguna huella del etnónimo arará y tampoco del que reciben en Brasil, pero si podemos inmediatamente relacionar el de arará dajomê con el antiguo reino de Dahomey, a unos 25 kilómetros de la costa aproximadamente, y regiones vecinas como la región de las montañas de Gbowelé al norte de Dahomey, habitada por los mahí (mají, ya que la h es aspirada) o mahinú (majinú), la del lago Bohicón (Bojicón), la del reino de Sabalú, la de la

³⁰ Fernando Ortiz se refiere a este tema en dos obras: *Glosario de Afronegrismos*. La Habana, Ciencias Sociales, 1991, pág. 34- 35; en: “Los Negros Esclavos, La Habana, Revista Bimestre Cubana, 1916, pág. 26-28 y en Los Negros Esclavos, La Habana, Ciencias Sociales, 1975. También han tratado este tema: Romulo Lachatañeré en: “El Sistema religioso de los lucumíes y otras influencias africanas en Cuba”, *Estudios afrocubanos*, La Habana, vol. 3, nos. 1-4., 1939, pág. 45; Rogelio Martínez Furé en: “Apuntes sobre los llamados arará y mina en Cuba” *Diálogos Imaginarios*, La Habana, Letras Cubanas, 1997, pág. 105- 148; María Elena Vinuesa en: *Presencia arará en la música folclórica de Matanzas*. La Habana, Casa de las Américas, 1988, pág 23; Mirta Fernández en: El reino de Dahomey en la novela Doquicimí de Hazoumé, ponencia presentada en la reunión de ALADAA- Cuba en 1989, y “La historia gobierna a Dahomey”, conferencia impartida en la Fundación Fernando Ortiz en la jornada de la cultura arará, en mayo de 1996.

³¹ Pierre Verger. *Dieux d’Afrique*, París, Paul Hartmann, 1954, pág. 12.

zona del puerto de Whyda habitada por los huedanú (juedanú) conocidos en Cuba como cuevano, los de Alladá, y otras regiones del actual Benin.

Consideramos que el etnónimo arará proviene del hecho que tanto los dahomeyanos como los habitantes de otros reinos de la región descendían de un tronco común con los fundadores del reino de Aladá. Suponemos que arará sea una deformación de Alladá dado que era frecuente, al transcribir en español nombres africanos, el cambio de **L** por **R** y/o viceversa, dada la rapidez de elocución de los hablantes fon y la dificultad de percibir los tonos de las lenguas africanas.

No obstante, hemos conocido de otra tesis, poco manejada por investigadores y que resulta de gran interés histórico. En 1657, el rey de Ardá o Aladá envió una embajada a Cartagena de Indias para solicitar la ayuda de misioneros católicos. Pensaba que si se convertía al cristianismo alargaría su vida y su dinastía al igual que sucedía con los reyes europeos. Se decidió entonces enviar a una misión de capuchinos de Andalucía que efectivamente estuvieron en ese reino de 1658 a 1661, aunque fracasaron en su labor. Antes de enviar a los padres capuchinos se buscó en los mapas portugueses de la época la ubicación del pequeño reino africano, encontrándolo entre la fortaleza de San Jorge de la Mina y Ouidah, a algunos kilómetros de un pequeño puerto llamado araray, su salida al mar. De ahí que la opinión de Jean Pierre Tardieu, autor de la investigación sea: *"Lo que sí se puede retener es que el nombre toponímico Araray originó el término arará que pasó como gentilicio de esclavos"*³².

Los dahomeyanos sometieron a los nagô o yorubá que vivían en territorios comprendidos en el reino de Dahomey o en reinos vecinos; estos yorubá eran llamados por los fon como nagô, vocablo que en lengua fon significa "basura". La lengua dominante empleada en Dahomey era el fon, mientras que los nagô o yorubá que vivían en ciudades vecinas de ese reino, empleaban el yorubá y los mahinú (majinú), el mají.

Las etnias hablantes de **adjá, huedá (juedá), fón y gún** provienen de la meseta Adjá de Parahué hasta el río Mono. El soberano residía en Tado, ayer capital del reino, hoy un pequeño poblado situado a orillas del río Mono, que sirve de frontera entre Togo y Benin. Los reinos de Aladá, Abomey, Jekín y Adjatché tienen un origen común y por lo tanto sus pueblos (conocidos por las lenguas que hablan, entre otros etnónimos utilizados para designarlos) los aizo-fon, los fon, los huedá (juedá) y los gún están emparentados.

De Tado partieron migraciones hacia el oeste, desde Nuadjá, hasta la costa togolesa y el río Volta, que conforman la diáspora de los **ewé**. Los adjá-ewé alcanzaron el sur de Togo ya en el siglo XV.

Como consecuencia de una grave disputa en el seno de la familia real de Tado, uno de los clanes dirigentes, el de los **Agasubí** (Hijos de la Pantera) se exilió. Adjahutó, hijo del rey de Tado con una pantera, en unas versiones y en otras, el hijo de la mujer del rey de Tado con una pantera macho, se querelló con su hermano, el príncipe Adjá, por la sucesión al trono de Tado y lo mató. Escapó con sus partidarios hacia el este, donde fundó el reino de Alladá. Este reino fue conocido por los europeos ya en siglo XVII y fue llamado por estos Ardres, Ardrah, Ardre. Los embajadores de la Francia de Luis XIV lo visitaron.

La región en la cual se fundó el reino de Aladá estaba ocupada por los Aizo. Este pueblo, los **aizo**, era una rama **adjá** que partió antes que las otras, según la etimología de su nombre lo indica: **adjá yi zo = adjá que partieron lejos**. Los **Agasubí** al mezclarse con los **Aizo** se convierten en **Aladatodonú**, es decir, "la gente de la casa de Alladá".

³² Jean Pierre Tardieu. "La embajada africana de Arda en Cartagena de Indias (1657) y la misión de los Capuchinos (1658 – 1661)". América Negra número 10, diciembre de 1995, pág. 15 – 16.

Al partir de Tado, los Agasubí se llevan los restos del antepasado mítico **Agasú** (la pantera): el cráneo y la mandíbula inferior; su silla de ceremonias **kataklé** tallada en **kaké** (madera dura), el **adjoguín**, bastón en el que se deslizan joyas y que es un instrumento arcaico de música, y su lanza.

La tumba de Adjahuto se encuentra en un bosque cercano a Togudo, donde se encuentra el palacio de los reyes de Al77adá. El asén del fundador de las dinastías reales está plantado en el suelo ante su tumba. Las sacerdotisas de Adjahuto van a buscar agua de la fuente sagrada de Sodji. Este ceremonial es imitado en las ceremonias de los reyes difuntos descendientes de los hijos de la pantera provenientes de Tado³³.

Los huedá (juedá) o huedanú (juedanú), conocidos en Cuba como arará cuevano, también provenientes de Tado, fundaron el reino de Jekín, cuyo puerto Gléhué (llamado Ouidah o Juda por los franceses; Whyda por los ingleses y Sao João de Ajuda por los lusitanos) fue uno de los principales puertos de trata de la costa del Golfo de Guinea.

En el siglo XVII, varias generaciones después de la instalación de los **Agasubí** en Alladá, una nueva ruptura se produce en la familia real. Uno de los hermanos, Hunkukundakadufó (generalmente llamado Kokpón) se queda como soberano de Aladá con la lanza sagrada de Agasú.

Zozézibé (que tomará el nombre de Tê Agbalin) partió más al este, llevando consigo el **adjoguín** del mítico fundador del clán Agasú y fundará el reino de Adjatché (futuro Porto Novo). Zozézibé llegó a la zona ocupada por los **akrón** y solicitó al jefe de estos, una parcela de tierra tan pequeña que una piel de antílope bastaría para cercar. Utilizando la misma astucia que los fenicios en el origen de Cartago con una res, cortó la piel del antílope (**Agbanlin**) en tiras muy finas -de ahí el nombre que adoptaría: **Tê Agbanlin**- lo que le permitió obtener una vasta parcela (Hogbonu = la gran casa), punto de partida para extender su poder, suplantar a los **Akrón** y fundar el reino de Adjatché, que a mediados del siglo XVIII se convertiría en Porto Novo.

Do Aklin, el tercer hermano de la familia real se llevó la silla sagrada de Agasú, **kataklé** y se instala con sus acompañantes, un grupo de familias nobles de la Casa real de Aladá (Alladajonú) al llegar a la región de Bohicón perteneciente a los Gedeví (pueblo de origen yorubá). Los Agasubí, provenientes de Aladá, vivieron en un principio a algunos kilómetros de Abomey, pero mediante una política de intriga y de acentuación de las diferencias entre los pobladores locales, lograron apoderarse de las mejores tierras de la región y fundar el reino de Danhomê.

Es por ello que los reyes de Aladá, Jekín o Glehué (Whyda), Adjaché (Porto Novo) y Danhomê, son descendientes de un antepasado común, Adjahuto, el hijo de la pantera Agasú³⁴.

A este respecto existe una leyenda sobre una jarra, modelada por Agasú y Adjahuto, en cuya boca estrecha jamás dos dedos podrían penetrar juntos. Se dice que mientras se mantenga la más perfecta armonía entre los descendientes de Agasú y Adjahuto, simbolizada por ese objeto, nadie podría romperlo³⁵.

³³ Pierre Verger, *Notes sur le culte des orisa et vodun*. Dakar, Memoires de l'IFAN, no. 51, 1957, pág. 550.

³⁴ Los datos referentes a la historia de estas migraciones han sido tomados de: Paul Hazoumé. *Doguiçimi*, París, Maisonneuve y Larosse, 1988; Robert Cornevin. *Le Dabomey*. París, Presses Universitaires de France, 1965.

³⁵ *Ibidem*.

Los yorubás (llamados en esa época oyós u ayoos) invadieron Dahomey alrededor de 1712. Para evitar el desastre, Agadjá, rey de Dahomey, tuvo que aceptar el pago de un gran tributo anual al Alafín de Oyó compuesto de muchachos y muchachas, fusiles y pólvora.

En 1727, los dahomeyanos logran tomar Saví, e inmediatamente Glehué (Whyda) al vencer al rey Hufón. Agadjá contó con el apoyo de los europeos para deponer a este rey y apoderarse del reino Huedá cuya capital era Gléhué (Whyda). Para celebrar su victoria adopta esta divisa: " la hiena valiente hace huir a la temerosa antílope".

Estas conquistas abren a Dahomey una salida al mar y la posibilidad del comercio directo con los traficantes europeos, lo que enriqueció al reino debido a la venta de los cautivos de las guerras. Por otra parte, la designación de un representante directo del soberano ante los tratantes europeos, cambiará el destino de los pueblos de la región.

El período del rey Ghezo (1824-1856) fue uno de los más florecientes de ese reino gracias al desarrollo del comercio de trata. Su Chacha Ajinacou (vice-rey para la trata) era un brasileño Francisco Félix de Souza, hombre inmensamente rico que controlaba el comercio de esclavos en toda la costa y vivía en Whyda, puerto por el que se exportaban hacia Brasil o Cuba 10 000 esclavos por año³⁶.

Las influencias de Dahomey se hacen sentir aún en diversas regiones de la diáspora americana. Los africanos procedentes de esta región entraron masivamente en Brasil, Venezuela, Colombia, Haití, Martinica, Santo Domingo y Cuba, durante los siglos XVIII y XIX, debido a las guerras incesantes entre el reino de Dahomey y los reinos yorubá.

En La Habana existieron numerosos cabildos arará, hoy desaparecidos; en el resto de la Isla se observa presencia arará en varios lugares, pero en la provincia cubana de Matanzas existen varias sociedades religiosas "dajomeño" o arará que conservan con rigor sus tradiciones. Tenemos entre las más importantes la de Perico, la de Jovellanos, la de Agramonte y la de la ciudad de Matanzas. Estos grupos poseen ceremonias, cantos, proverbios, danzas, comidas, creencias y también formas de expresión y datos históricos tales como la existencia del rey Ghezo, todo ello gracias a la tradición oral. Por otra parte, los dioses o vodún son adorados también en aquellas sociedades integradas por descendientes de haitianos que llegaron a Cuba en compañía de sus amos después de la revolución haitiana

En el poblado de Perico, provincia de Matanzas, existió un cabildo arará, fundado por Florentina Zulueta, quien afirmaba ser una princesa en Dahomey. Florentina llegó a Cuba con un grupo de esclavizados vendidos por el reino de Dahomey a los negreros y narró a su hija adoptiva, Victoria Zulueta, que los habían embarcado engañados, porque al percatarse que estaban esclavizados, su hermana "*trató de matar a su pequeño hijo golpeándolo contra el barco*"³⁷. El niño sobrevivió pero su rostro quedó deformado por el golpe.

Florentina no tuvo hijos, pero "adoptó a Victoria Zulueta, a quien llamaba "Ajideme", que según Victoria quiere decir en su lengua "Los hijos no se compran" y también adoptó anteriormente a la madre de Emiliano Zulueta"³⁸. Esta princesa dahomeyana, Florentina, al alcanzar la libertad cuando la abolición de la esclavitud, se mudó para Perico, fundó La Sociedad Africana, cuya bandera era morada con una estrella

³⁶ Alfred Metraux. *Les dieux et les esprits dans le vodu haitien*. Suiza. Musée et Institut d'ethnographie de la ville de Genève. 1955, pág. 40.

³⁷ Consuelo García y Miriam Bravo. *Origen y desarrollo en Cuba de la música y la danza del grupo "Dahomey arará"*. Ponencia inédita. Municipio de Perico, Provincia de Matanzas.

³⁸ *Ibidem*.

amarilla en el centro. Consideramos que es cierto que era de sangre real por haber podido fundar esta sociedad. La mujer en Dahomey y los reinos vecinos era considerada un ser inferior al hombre y solo las reinas y princesas escapaban a la discriminación impuesta a su sexo.

Cualquier mujer no podía hacer lo que ella hizo, tan sólo el prestigio de que disfrutaba entre los arará por su origen le permitió realizar esta tarea. Por otra parte, trató de proteger a los niños desvaslidos de su pueblo y se dedicó a cuidar de los descendientes de dahomeyanos, adoptando trece de ellos³⁹.

Conocemos un caso similar en Brasil, el del Querebantó de Zomadonú, fetiche real, casa-templo de fundamento de vodú fundada por la reina Agontimê, madre del rey Ghézo. Esta reina en desgracia fue vendida como esclava por Asanzan o Adondazan usurpador del trono de Abomey, y fue a parar a la amazonia brasileña, a San Luis de Maranhao.

Los nombres de los dioses o vodún dahomeyanos en Cuba no corresponden exactamente con los que se dan a las deidades en Dahomey y regiones vecinas. Por otra parte, existe una contaminación con orisha de la Regla de Osha. En las fiestas de la Sociedad Africana San Lázaro, fundada en 1912 por Manuela Fernández (Ma Gose), Andrés Fernández (Coso-Coso) Sisto Fernández, Pilar Fernández (Caletú) y otros, es costumbre “*abrir y cerrar el toque con cantos lucumí, insertando entre estas dos parte la música arará*”⁴⁰. Esta costumbre la pudimos apreciar en una intervención del grupo folclórico de Jovellanos Ogún Degara en un encuentro en la Casa de África de La Habana. El grupo concurre vestido no a la usanza arará, sino con las vestiduras y los colores correspondientes a los orisha de la santería. Cantaron canciones en arará y en yorubá, y su forma de bailar mostraba influencia en los pasos de algunos bailes de la Regla de Osha o santería.

El vodú Oluoso es Hevioso (se pronuncia Jebioso porque la h es aspirada en fon) y se sincretiza en Cuba con Santa Bárbara, al igual que sucede con el orisha yorubá Shangó. La coincidencia de atributos hace que muchos investigadores consideren que esta deidad pasó de los yorubá a los dahomeyanos. En Benin, se dice que su lugar de donde se expandió su culto es la ciudad de Hevié; por eso muchos lo llaman So, en lugar de Hevioso.

Oduaremú, el cual se identifica con la Virgen de Las Mercedes. Sin embargo, entre los fon no existe esta deidad, aunque pensamos que es una contaminación de creencias religiosas entre la llamada Regla Arará y la Regla de Osha o Santería, en la cual si existe Odudúwà, también llamado por los creyentes cubanos Odúa. El canto a este orisha yorubá que se conserva en Cuba dice:

Aremú Odudúwà

Awó ma

Arelé Ago lo na.

Aremú quiere decir en lengua yorubá que tiene *mu*, sabiduría, atributo del príncipe Odudúwà, fundador de Ifé.

Ázujanu o Azojuano (Azönwanö en fon) es uno de los caminos del temido Sakpatá, dios mají que simboliza la viruela deificada, cuyo nombre era temido y no pronunciado. En Cuba se sincretiza con San Lázaro. Según plantea el investigador beninés Sogbossi, esta deidad predomina en el poblado de Agramonte, en la provincia de Matanzas, cuya asociación arará se llama: “San Lázaro y sus descendientes”. En la etapa colonial, los

³⁹ Cfr. *ibidem*.

⁴⁰ María Elena Vinuesa. *Presencia arará en la música folclórica de Matanzas*. La Habana, Casa de las Américas, 1988, pág. 48.

africanos esclavizados tenían que ocultar sus creencias; de ahí que para poder crear una asociación se vieran obligados a enmascararla, poniéndose bajo la advocación de un santo católico.

Las investigadoras Consuelo García García y Miriam Bravo Leiva señalan que en Perico, el vodú Malé es asimilado a San Manuel⁴¹, mientras que el beninés Sogbossi señala que en Perico, San Manuel es asimilado al vodú Dan Ayido Hwedo, la serpiente arcoiris que reinaba y protegía al reino de Dahomey⁴².

Los zodonús, nombre que los mahís daban a los dahomeyanos, poseían un complejo sistema de creencias en las que el culto a los antepasados, denominado **Kututo**, y a los dioses del Estado, es decir de la casa real, y los de cada familia, coexistían con el culto a los dioses, **vodú**, y la práctica de complicados rituales que se corresponden en muchos casos, con los todavía existentes en Cuba o Haití o en algunas regiones de Brasil, como en San Luis de Marañao en el Querebentó de Zomadonú.

El dios supremo en Dahomey es Mawú, sin embargo, el pueblo le rinde un culto mayor a Legbá, dios del destino, de los caminos, muy popular. Otros dioses importantes son: Gú, también llamado Ogú, dios de la guerra y las armas, Marte de los dahomeyanos; Lisa, la diosa de la tierra; Ayizán, dios que protegía los mercados y al cual se le hacían ofrendas de sangre humana, de los enemigos del reino, así como agua y ron. El totem nacional era la serpiente, cuyo nombre en fon es Dan y que es el equivalente terrestre de Ayidohuedo, la llaman Danballahuedo.

Además de estos dioses, se adoran dos antepasados deificados:

- Zomadonú, nombre que también se le daba al rey Acaba, quien encabeza el panteón real y Nesohuehue, príncipe deificado y adorado en su templo. También se rendía culto a los dos fetiches nacionales: Agalé Hounsú -al que se le hacían sacrificios humanos - y Agasú, la pantera. En Cuba se conserva el culto a los antepasados Kututó y el culto a Zomadonú, pero el de Nesohuehue y a los fetiches nacionales se pierde, así como también los complicados ceremoniales de los rituales que se efectúan en África

El panteón de los dioses arará en Cuba comprende además de los dioses ya mencionados a: Naná, la madre de Azönwanö; Fereguete o Avleketé, en Dahomey es Avrékète y puede equipararse con la orisha Yemayá por la coincidencia de atributos.

Ignoramos si en Cuba se mantienen otras concepciones de alcance existencial filosófico, ya que los arará son muy reservados en cuanto a su religión y han sido menos estudiados que los yoruba y los congo y menos abiertos a las investigaciones.

Los Abakuá

Los abakuá constituyen en Cuba una sociedad integrada por hombres, una secta y una religión. Se le ha calificado de sociedad secreta, sin embargo, en La Habana, las diferentes “tierras” o “potencias” abakuá están organizadas y ya no son secretas en cuanto a su existencia o a los miembros que pertenecen a ella: tienen alrededor de 15 000 miembros. Sus dirigentes se reunieron hace algunos años con dirigentes del Gobierno y del PCC y acordaron legalizar sus asociaciones y sus miembros para terminar con la leyenda de secta cerrada, protagonista de hechos de venganzas y conjuras que transgredían normas de

⁴¹ C. García y M. Bravo, *op.cit.*

⁴² Hippolyte Brice Sogbossi. *La tradición ewé-fon en Cuba*. Universidad de Alcalá y Fundación Fernando Ortiz. Colección Africanía, pág. 42.

nuestra sociedad. Ahora bien, en cuanto a sus secretos religiosos, siguen manteniendo su habitual reserva.

Se sabe que los primeros “juegos”, “potencias” o “tierras” de los abakuá se crearon entre 1830 y 1836, alrededor de los puertos de La Habana y Matanzas por carabalies y sus descendientes directos. Su objetivo era además de la cohesión de un grupo de hombres con las mismas concepciones sobre la vida y con un mismo origen étnico, la ayuda mutua con vistas a obtener la libertad de sus hermanos y también el socorro a enfermos y a familiares de abakuá fallecidos. Es conocida, aunque poco investigada, la participación de los abakuá en nuestras luchas independentistas.

“Se tienen noticias que entre 1830 y 1836 se elevaron a 40 las potencias existentes, que llegaron a 83 en 1881. En 1855 se formaba la primera hermandad abakuá de blancos”⁴³.

Se dice que para ser abakuá es necesario ser “hombre a todo” y por ello cualquier hombre no puede ser abakuá. Este machismo ha sido vilependiado y malinterpretado, distorsionando en ocasiones la esencia de esta sociedad.

El lugar de origen de esta sociedad secreta es la lejana región del Calabar, en Nigeria. A las etnias que llegaron a Cuba de esta región se les da, en Cuba, el nombre de carabalí, pero se sabe que esta hermandad secreta se extiende en África entre “*los efik, los efut (en Cuba conocidos por efó), los orú, los orón, los enyón y los ibibios (en Cuba llamados carabalí bibí) entre estos originada, según parece, por los negros ekoi*”⁴⁴.

Según la leyenda, en las tierras del Calabar había guerra entre las diferentes “tierras”. Las naciones que con más violencia se hacían la guerra eran los efik y los efó. Sikan, la hija de Iyamba, rey de los efó, fue a buscar agua al río. Lleno un güiro y lo portaba sobre su cabeza, cuando sintió un bramido que salía de la güira. La soltó y echó a correr. Le contó a su padre lo sucedido e Iyamba comprendió que solo un ser sobrenatural podía haber producido tal bramido. Iyamba recogió la güira y dentro estaba el pez Tanse⁴⁵.

Iyamba y Nasakó, el brujo de los efó, pidieron a Sikán que guardara silencio sobre su descubrimiento, pero esta se lo contó a su prometido el príncipe Mokongo de los efik. Mokongo se presentó con sus guerreros pidiendo que le entregaran al pez sobrenatural. Nasakó logró la paz entre los efik y los efó al explicarles que el pez sería un bien para todos si lo veneraban. Los efik y los efó hicieron las paces. “*En la ceremonia participaron los cuatro jefes de las naciones en pugna, y que hoy son los cuatro máximos responsables de cualquier potencia abakuá: Iyamba, por el territorio de Efó; Mokongo, por la nación Efik; Isué por el territorio de los Orú e Isenekué por la tierra Efori. Ellos son los cuatro Obones, los cuatro reyes principales....*”⁴⁶. A esta ceremonia asistieron otros dignatarios que continúan participando en los baroko o ceremonias abakuá mediante su representación simbólica de personajes que los encarnan a manera de una tragedia religiosa: “*Por efok, además de Iyamba, tomaron parte Empegó y Moruá; por Efik junto a Mokongo, participaron Ekueñon y Abasonga; por el territorio Oru, además de Isué, Mosongo y Enkóboro, y por Efori, fueron junto a Isunekue, Nasakó y Enkríkamo*”⁴⁷.

El ékue es el nombre del tambor secreto de los Abakuá, los que también han sido conocidos como Sociedades del Secreto de Ekue. El ékue “*es un instrumento muy escondido, que*

⁴³ Natalia Bolívar. *Mitos y Leyendas de la Cocina Afrocubana*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1993, pág.13.

⁴⁴ Fernando Ortiz. *Los instrumentos de la música afrocubana. El ékue*. La Habana, Letras Cubanas, 1995, pág. 9.

⁴⁵ Cfr. Tato Quiñones. *Ekorie Abakuá*. La Habana, Unión, 1995.

⁴⁶ *Ibidem*, 29.

⁴⁷ *Ibidem*.

conocen solamente ciertos iniciados capacitados para ello y no se manifiesta a los demás ekobio, ni a los profanos, sino por su sonido bronco y misterioso que evoca el terrible leopardo o la voz terrible del Gran Misterio”⁴⁸. Este tambor sacramentalizado, tambor sagrado de estos pueblos africanos, fuera de África solamente es conservado en Cuba. Es considerado por los miembros de estas asociaciones como la voz de Dios: “*Ekue uyo aká Ton, Èkue uyo Abasí bon*” lo que según don Fernando Ortiz quiere decir en lengua efik: “*Èkue habla, antiguo, preminente; ékue habla, dios llama.*” O sea: “*Ekue habla por los grandes antepasados. Cuando Èkue habla Dios llama*”⁴⁹.

Actualmente, este tambor “secreto” puede verse en las vitrinas del Museo de Guanabacoa y de otras instituciones y su descripción minuciosa ha sido realizada por Fernando Ortiz. Además, según este gran sabio cubano, “*ékue es el nombre de una especie de pez en lengua efik*”⁵⁰. Por otro lado “*ekpe, que en efik se pronuncia cai como en castllano, ékue, significa, a su vez, no un pez, sino “el leopardo*”⁵¹. Don Fernando explica que el ekpe es considerado un ser sobrenatural que habita en la selva y es traído a la población solamente en grandes ocasiones, oculto en una pequeña tienda o cobertizo. Su voz parece el gruñido de un animal feroz⁵².

Los abakuá, además de la representación ritual de estas leyendas y la conservación de “la voz” del pez Tanse en el tambor Ékué, rinden culto a los antepasados fundadores y mantienen la creencia en un dios supremo, Abasí, lo que convierte a esta sociedad para hombre solos en una religión. Los famosos íremes o diablitos abakuá son la encarnación de los espíritus de los fundadores de cada “potencia” o “tierra” abakuá en Cuba, los cuales salen en el ritual de cada iniciación o plante a bailar.

LAS LENGUAS AFRICANAS EN CUBA

El español fue una lengua aprendida por los esclavizados debido a las necesidades de comunicación entre sí y con los representantes de los esclavistas. En los barracones de las plantaciones habitaban dotaciones de esclavos de distintas etnias para las cuales el español servía de *lingua franca*.

Todavía se discute entre los especialistas si este idioma de comunicación, un español imperfecto- aprendido de boca a oreja y tomando como modelo el también español imperfecto de los empleados de las plantaciones- al que se ha llamado lengua *bozal*, era en realidad un creol. El español intermediario de los conflictos, devino un soporte cultural enriquecido por los aportes de las lenguas africanas y nuestros aborígenes.

El español que hablamos los cubanos está permeado de lo que don Fernando Ortiz calificó de afronegrismos. A este respecto aclaró:

“Hubimos de percatarnos de que los vocablos que los africanos habían incrustado en nuestra habla eran muchos más que los señalados como tales, y lo que debió ser un capítulo de un libro, poco a poco fue creciendo hasta alcanzar proporciones

⁴⁸ Fernando Ortiz. *Opus cit.*, pág.5.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Fernando Ortiz. *Opus. Cit*, pág.13.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*, 37.

inesperadas, llegando a dar materia para tres volúmenes, el presente Glosario de afronegrismos y otros que habrán de seguirle”⁵³.

En Cuba, las creencias religiosas de antecedente africano permitieron conservar tradiciones culturales y sociales, manifestaciones musicales y literarias que se expresan en otras lenguas africanas. Sobre cuáles son esas lenguas existen discusiones porque es uno de los aspectos menos estudiados con profundidad y de manera científica, a lo que se agrega el desconocimiento de las lenguas africanas entre nuestros investigadores.

En cuanto a ellas, se discute si todavía siguen siendo lenguas de comunicación en algunos sectores religiosos, si perviven solo como lenguas rituales, si son “jergas”, si son lenguas residuales. En la Santería o Regla de Osha, todavía faltan estudios para determinar si lo que nos llegó fue un yoruba puro o varios dialectos yorubas; si éstos estaban mezclados entre sí. También se hace necesario determinar si lo que se emplea hoy, al inicio del siglo XXI, como lengua ritual en esta religión es comprensible.

Otro tanto sucede con la lengua empleada en la llamada Regla Arará, que según algunos es el ewé-fon. Según otros estudios más recientes, realizados por benineses en Cuba entre los grupos practicantes de esta religión en la Provincia de Matanzas, es el fon o el fon mezclado con palabras mají, mina y gun.

Menos estudiada, a pesar de su amplio empleo en los sectores abakuás, es llamada lengua abakuá. Según la información de que disponemos, algunos investigadores consideran que es el efik, otros el orú, otros el brikamo muñón usagaré, y también el isuama. No se ha determinado de forma probada si se trata de una mezcla de distintas lenguas de la región del Calabar, en la actual Nigueria, o si se trata de dialectos mezclados, o si predomina uno de ellos con inclusión de léxico procedente de otros.

De las regiones al sur del Ecuador, en especial de la cuenca del río Congo, se plantea que a Cuba fueron traídos alrededor de 60 pueblos bantúes. De estas etnias tenemos a los congos, los motembo, los mumbona, los musundi, los mumbala, los mondongos, los cabinda, mayombe, masinga, benguela, munyaca, loango⁵⁴, que aportaron, entre otras, las lenguas kikongo, kisundi, quimbundu, umbundu, el kituba, el lari, el lingala, el kiyombe, el kiluango. Se discute entre los especialistas si se encuentran en estado residual, si existe mezcla en el léxico, si predomina el kikongo o si es una de las lenguas pidgin surgida por el comercio de trata en el continente africano...

Otro aspecto en el que también faltan investigaciones e información es el referente a la comprensión de estas lenguas africanas en Cuba.

Y otro aspecto más, también discutido, es si los que las utilizan como lengua ritual tienen dominio para comprenderlas y saber lo que dicen en sus rezos, cantos, invocaciones, conjuros y otras expresiones. A este respecto una de las investigaciones más serias ha sido la realizada en los años cincuenta por el africanista y profesor de la Northwestern University de Illinois, USA, William R. Bascom:

“Como parte de su adiestramiento en los cultos afrocubanos, aun los recién iniciados adquieren su vocabulario en alguna lengua africana, la cual puede identificarse, por comparación, con diccionarios publicados en África.

La mayoría de los miembros del culto superan esta etapa y llegan a memorizar letras de cantos y oraciones africanas, las cuales son recitadas de memoria, a menudo con una vaga comprensión de su verdadero significado. (...) Otros miembros del culto se

⁵³ Fernando Ortiz. *Glosario de Afronegrismos*. La Habana, editorial Ciencias Sociales, 1991, pág. 2.

⁵⁴ Fernando Ortiz. *Los Negros Esclavos*. La Habana, 1924.

hacen aún más versados en el uso de la lengua africana en adición a su lenguaje español criollo y pueden sostener conversaciones en lenguas africanas”⁵⁵.

Aunque de estas religiones de antecedente africano se conservan cantos, poemas cantados, conjuros, rezos, proverbios, invocaciones, nombres religiosos de las personas iniciadas, saludos, poemas de alabanza, nombres de plantas, de comidas, los cuales se expresan en lenguas africanas, cada vez más se pierdan manifestaciones importantes debido a la muerte de ancianos practicantes que guardaron para sí su saber, cumpliéndose la afirmación del sabio fulbé Ahmadú Hampatê Bâ: “*Cada vez que un anciano muere, es una biblioteca que se quema*”.

El centenario Atilano Fernández Baró, descendiente de africanos de la región ocupada por el antiguo Reino de Dahomey, afirmó: Algunos creen que saben y total... ¿Por qué? Ah, quien sabe. Ahora usted llega a una fiesta religiosa y sale uno por allá y dice que está cantando. Mentiras, no sabe ni lo que está diciendo en lengua o lo que toca. Y usted tiene que dejarlos porque se ofenden”⁵⁶.

En nuestro país, la utilización de las lenguas africanas en los ritos religiosos y en los rezos, cantos, plegarias y otros, tiene una función mágico-ritual más que comunicativa. La misma incompreensión de lo que se dice agrega el misterio a su uso. Estas lenguas devienen un símbolo de lo sagrado y los creyentes consideran que si sus dioses son africanos, utilizándolas serán mejor escuchados, la comunicación será más efectiva. Las lenguas africanas utilizadas como lenguas rituales contribuyen a mantener un plano no cotidiano, esotérico.

El empleo de estas lenguas más allá de la desaparición física de los africanos y sus descendientes inmediatos, es sorprendente. Hoy encontramos incluso a cubanos blancos y rubios, practicantes de las religiones de origen africano, que emplean alguna de las lenguas de este continente para sus ritos y rezos. También el español hablado en Cuba está permeado de afronegrismos - término inventado por Don Fernando Ortiz para designar las palabras provenientes de cualquier lengua africana y utilizadas en la Isla.

Yorubá, lengua de santeros

Entre los yorubá la boca es considerada sagrada y es sagrada porque la palabra que profiere si es verdadera, tiene **ashé**, conserva el poder de la palabra primigenia de hacer y deshacer; la palabra verdadera transmite la sabiduría que el hombre ha acumulado desde tiempos inmemoriales en este continente y se considera un legado de los antepasados.

Se comprobó en la década de los años cincuenta por los investigadores Lidia Cabrera y William Bascom que en Cuba se utilizaban unas cinco mil palabras del yorubá, el cual era aún una lengua viva en algunos sectores de la Santería. De igual modo, investigaciones y ensayos han demostrado que muchísimas expresiones y palabras utilizadas en esta religión han pasado al español hablado en Cuba.

Según grabaciones realizadas por el investigador norteamericano William Bascom en la década de los cincuenta y llevadas a Nigeria, las mismas demostraron que el yorubá hablado en Cuba era comprensible para los yorubá de Nigeria e incluso era posible detectar variantes dialectales que correspondían a la de algunos de los pueblos yorubá.

⁵⁵ William R. Bascom: *La aculturación yoruba en Cuba*. Publicaciones del Centro de estudios Áfricanistas del Instituto de Etnología y Folklore, serie IV – núm.1, La Habana, 1 de octubre de 1966, pág. 2.

⁵⁶ Emilio Surí Quesada. *Opus cit.*, Pág. 5.

Esta investigación y otras reafirman una presencia fuerte de una lengua ritual yorubá entre nosotros, que para algunos practicantes y creyentes llega a ser lengua de comunicación. William Bascom, realizó dos visitas a Cuba, en 1948 y en 1950. Bascom afirmó:

“con asombro de mi parte, pude conocer que en Cuba hay actualmente negros que no solamente son capaces de comprender el significado de lo que dicen en lengua africana, sino también pueden sostener conversaciones. Formulé preguntas en yoruba y recibí respuestas que implicaban comprensión; a su vez se me hicieron preguntas en esa lengua y mis respuestas fueron aceptadas como satisfactorias, lo que condujo a ulterior conversación. (...) De hecho, muchos informantes tenían mejor conocimiento que yo del yoruba y estoy convencido de que durante el verano de 1948 conocí a más de cincuenta cubanos que podrían visitar Nigeria por primera vez y desenvolverse con poca dificultad en el país de los yoruba, a pesar de no conocer inglés”⁵⁷.

Bascom grabó conversaciones en yorubá sostenidas en Cuba y las hizo escuchar por un yorubá de Ogbomosho, Nigeria, el Sr. Adibi. El mismo identificó el lenguaje como un dialecto del pueblo Ijesha. El Sr. Adibi mandó un saludo a los cubanos hablantes del yorubá y el mismo fue respondido⁵⁸. En Cuba entraron yorubá de diferentes ciudades, en cada una de las cuales se hablaba un dialecto del yorubá. En la actualidad, el dialecto adoptado en Nigeria como norma, es el yoruba de Oyó.

En nuestro país, en los manuales de santería y en los de los babalawo existe una enorme cantidad de rezos, oraciones, conjuros, proverbios, invocaciones en yoruba. En algunos de ellos, como en el manual de Nicolás Angarica *El lucumí al alcance de todos*, se precisa que la relación de palabras utilizadas procede del aratacó, dialecto del yorubá. En este caso, el autor afirma que “entre los mismos lucumís hay distintos dialectos: el Llezá, el Tacuá, el Eguado, el Ara-Usa, el Ara-tacó”⁵⁹.

Teodoro Díaz Fabelo en *Guiné Gongorí, lengua de santeros* (1956) y Lydia Cabrera en *Anagó, vocabulario lucumí*, (1954) realizaron un intento serio por repertoriar y traducir los vocablos yorubá empleados en los ritos de la Regla de Osha. Estos libros además de su carácter científico, poseen valores literarios ciertos. En el prólogo que para *Anagó, vocabulario lucumí* realizara el importante etnólogo francés Roger Bastide, afirma que “la poesía está en él como flor de ciencia”.

Uno de los aspectos evidentes para cualquier neofito es la utilización del yorubá como lengua ritual. En esta lengua o en alguno de sus dialectos, los babalawo (baba = padre y wo = secreto), los oriaté (orí = cabeza y até = estera) y los viejos santeros “abren el día”, saludando a los santos; en yorubá se entonan los suyere o cantos dedicados a los orisha; en esta lengua se conservan proverbios, nombres de iniciados, invocaciones, plegarias, números y también los odun o “letras” de los oráculos de Ifá y el Dilogún.

⁵⁷ Bascom, *op.cit.*

⁵⁸ *Ibidem*, 3.

⁵⁹ Angarica, Nicolás. *El lucumí al alcance de todos*. En: Lázara Menéndez. Estudios afrocubanos. Selección de lecturas. La Habana, Universidad de La Habana, 1990, pág. 1.

Los Odun en yorubá:

- | | |
|-----------------|--------------------|
| 1. Eyiogbe | 9. Ogundá meyi |
| 2. Oyekú meyi | 10. Osá meyi |
| 3. Iwori meyi | 11. Eturá meyi |
| 4. Idí meyi | 12. Irete meyi |
| 5. Obara meyi | 13. Eká meyi |
| 6. Okonron meyi | 14. Eturukpón meyi |
| 7. Irosun meyi | 15. Oché meyi |
| 8. Owanrin meyi | 16. Ofun meyi |

En el II Encuentro Internacional de la Cultura Yorubá, en mayo de 1994, un hecho emocionante se produjo: en un trabajo presentado por la investigadora y iniciada en la santería desde hace cincuenta años Vitalia Oviedo, sobre los ritos del **ituto** (despedida al difunto), el babalawo yorubá y profesor, Dr. Wande Abimbola, tomó al dictado lo que dos **oriaté** (sacerdotes de la Santería o Regla de Osha) cubanos - Jesús Jaramillo y Bienvenido Galata (Chacho) - cantaban para ilustrar los ritos del **ituto**; después, nos leyó la traducción del yorubá al inglés de estos poemas cantados. A más de cien años de eliminada la esclavitud en Cuba y por tanto de la entrada de los últimos esclavos, todavía el yorubá que estos **oriaté** cantaban era comprensible, lo cual es casi un milagro si se tiene en cuenta que lo habían aprendido por transmisión oral, escuchando y repitiendo hasta memorizar.

Los oriaté sabían que esos cantos eran una despedida de los vivos hacia el difunto, un acompañamiento para el tránsito hacia la muerte —considerada por las religiones de antecedente africano como otro plano de la vida en estrecha interconexión—; estos **oriaté** desconocían el sentido de cada una de las palabras y por lo tanto eran incapaces de traducirlas al español. Esta labor es tanto más difícil, por cuanto son poemas cantados que utilizan un lenguaje metafórico críptico propio del estilo de estas religiones; además, las plegarias y rezos cantados de la Regla de Osha o Santería se expresan en un yorubá del siglo pasado, detenido en el tiempo.

Los creyentes de estas religiones, en particular los que ocupan una mayor jerarquía dentro de ellas, dominan un caudal de cantos, rezos, invocaciones, conjuros; saben para qué se utiliza una oración, un canto u otra manifestación; en qué rituales; a quién está dirigido; pero casi siempre, los practicantes desconocen en detalle el significado de cada una de las palabras. Incluso, conociendo las palabras es difícil interpretarlas en el contexto de estas manifestaciones religiosas poseedoras de una carga estilística característica. El lenguaje religioso es esotérico, cargado de metáforas y alusiones vinculadas con la vida africana de siglos anteriores, y es arcaico.

Por otra parte, existe entre los babalawo una corriente de rescate del yoruba y de sus realizaciones culturales religiosas. Una muestra interesante es la siguiente traducción del “Padre Nuestro” católico que nos hizo llegar un babalawo cubano, lo que demuestra que existían entre nosotros yorubá letrados capaces de traducir una oración tan compleja:

“Baba wa timpe li oke orun. Owo li oruko echubare de ife tire ni ki acheli aiye biti oke orun fu wa li oche. Oyo wa li oni dari-igbese, wa yi wa bi awa. Ti dariyi awon onibese, wa ma si fa wa, si fa wa, si inu, ideno, sugbon gba wa. Ni inu tusali. Amin.”.

En los últimos tiempos, se escuchan expresiones como: “estar **osogbo**”, para indicar que se tiene problemas o que se atraviesa una racha de mala suerte, o “estar **iré**” para indicar lo contrario, que se está bien, sin problemas, transponiendo a la vida cotidiana lo que constituye para el creyente el resultado de la consulta con cualquiera de los oráculos de

la Regla de **Osha** o Santería. Lo mismo sucede con la palabra **ashé**, que tiene un sinnúmero de significados. Su significado original proviene de la religión Regla de Osha o Santería y quiere decir: poder o gracia distribuido por Eleguá, dios del destino y de los caminos, al resto de los orisha o dioses de la Regla de Osha. La palabra ashé se emplea en canciones deseándole ashé al público, es decir deseándole suerte; en conversaciones en las que cuando se dice: ¡Ashé!, se quiere decir: palabra sabia, es verdad, ¡qué así sea! Para calificar a una persona que está bien establecida en la vida, que ha logrado lo que quiere, se dice: “Tiene mucho ashé”; una discoteca de un hotel muy importante de La Habana llevaba este nombre, al igual que un programa de radio y hasta un libro se refiere al ashé.

También el empleo del yorubá ha trascendido las fronteras de lo ritual para pasar a manifestaciones tales como las canciones populares. El grupo Síntesis ha popularizado los suyere o canciones religiosas de los yoruba. De igual manera, Lazaro Ross, el gran akpwon, canta las canciones dedicadas a los orisha y las ha dado a conocer no sólo desde la escena cubana, cuando cantaba con el Conjunto Folklórico Nacional, sino también en sus discos compactos, en la televisión y en documentales.

En el teatro cubano, los rituales de la santería entran por la puerta ancha con la tragedia *María Antonia*, de Eugenio Hernández. En esta tragedia cubana se refleja un mundo marginal: el del mercado, de los barrios de indigentes de antes de 1959, el de los solares. Los personajes son arquetipos definidos en gran medida por las características de sus orishas tutelares: María Antonia es “hija” de Oshún, la diosa de las aguas dulces, de la coquetería, del amor; su amante Julián es “hijo” de Shangó, el negro lindo que juega con candela, dios del fuego, de la virilidad; su madrina de santo es hija de Yemayá, la diosa de la maternidad universal, madre de los peces y del mar; Cumachela es Ikú, la muerte.

Por primera vez en la escena cubana ocurre una iniciación ritual, cuando María Antonia, la hija de Oshún va a recibir su bautismo en el río. La madrina canta en honor a Oshun:

Oshiminigee agó shaworí kokó
Agó shaworí koko
Yalodde apetebí Orúmila
Agó shaworí kokó
Akpwón (arrebátandole el canto)
Tonu Mase tonu
Mase tonu Mase
Coro: Tonase tonase.

La gente cantando y bailando avanza en procesión hacia el río.

Iyaloshas (Junto a las márgenes del río. Con palabras que se repiten al inicio de todos los ritos.) Kosi ikú, kosi aro, kosi oyó, kosi efó, arikú babaguá.

Cuando introducen a la Virgen en el río, todos cantan en honor a Oshún:

¡Oshún mori-yeyo-obiniose-ababé-orosún-nonicolalagué-iyá mi coyá-soún-yale carigúé ñaré guaño-rí-oyalé cuasé o añá Ayuba!⁶⁰

Cada momento de la tragedia está imbricado con la religión de los lucumí. Cuando Julián deja a María Antonia, ella corre a casa de su madrina a pedir venganza a sus santos, mientras un coro de iyaloshas (madres de santo) canta en el yorubá de Cuba:

Babá elú gwamí. Baba elú gwamí
Baba fièddeno

⁶⁰ Eugenio Hernández. *Teatro*. La Habana, editorial Letras Cubanas, 1989, pág. 94-95.

Kama gua rió
Baba elú gwamí
Akpwón:
Olofin elú gwamí
Baba fiaddenó
Kama guá rió
*Baba elú gwamí*⁶¹

Cuando María Antonia envenena a su amante Julián, su madrina la lleva a casa de Batabio, el babalawo (sacerdote del oráculo de Ifá) quien la consulta y le dice:

“Olodumare protege cabeza asentá. Y eso tú debes de saberlo muy bien. Olodumare no va al río a buscar agua en canasta. ¿Cómo tú vienes aquí con esa letra a buscar misericordia a Oludumare? (Tira el Ekuele) Su ashé su mismítica boca lo desbarató. (Recoge y tira de nuevo) oyoí akuano oyoí akúdeyo oyoí akúdeyo oyoí babaguó. Omi tuto, ana tutu, falé tutu. Tutu osayé”⁶².

El coro de iyaloshas anuncia la muerte de María Antonia cantando un canto funerario en yorubá.

La lengua de los santeros interviene en muchos momentos a lo largo de la obra. La forma de transcribirla está regida por el alfabeto español, por ejemplo: babaguo o babalao. Si en esta palabra se utilizara el alfabeto del inglés, se transcribiría babalawo. Todos estos cantos y rezos han sido transmitidos por la vía oral y su fijación en la escritura es arbitraria, según lo escuchó el autor, en este caso. Es decir, que pueden ser transcritos con otra grafía por el que los recoge.

El congo o palero en Cuba

La cuenca del río Congo está ocupada por más de 450 tribus, la mayoría de las cuales posee su lengua. Son lenguas bantu, al igual que la de 60 millones de africanos que viven en el triángulo formado por Duala- El Cabo – Mogadicio. En la zona cercana a la desembocadura vive la etnia kongo que se encuentra en la República Popular del Congo, en Angola y en el antiguo Zaire Y también en la región de Cabinda. Esta etnia está compuesta por: *los vili (loango, fiote)*, *woyo*, *solongo*, *sundi*, *yombe (mayombe)*, *bwende(bembe)*, *ladi o lari*, *mpangu*, *ndibu*, *zombo*, *mbata*, *ntandu*⁶³.

La lengua kikongo, de los kongo se impuso a todas estas tribus. A veces se le designa como ikeleve o ikeleta, dialecto que resulta del cruzamiento del fiote o kikongo comercial, del lingala, del swahili, del tshiluba, de lenguas europeas y locales, cuya gramática fue simplificada como un sabir o inglés-pidgin. Otra de las lenguas de comunicación en la cuenca del Congo es el lingala, cuyo origen se encuentra en el lobobangui de los bobangui que viven entre Zaire y el Ubangui, que se expandió por ser utilizada en el comercio, la administración, el ejército, y actualmente en la radio y televisión. El tshiluba, que en su origen era la lengua de los bakwa disho, es la lengua homogénea de todas las familias de los Baluba, de la zona del Kasai en la región de Shaba, se ha integrado bajo la forma del kiluba,

⁶¹ *Ibidem*, 110.

⁶² *Ibidem*, pág. 154

⁶³ Théophile Obenga: *Le Zaïre. Civilisations Traditionnelles et Culture Moderne*. París, Francia, Présence Africaine, 1977, pág. 44. (Trad. de la A.)

lengua de los Baluba que viven en Shaba. Algunos extranjeros emplean el kituba que es un kiluba empobrecido⁶⁴.

Teodoro Díaz Fabelo, en su *Diccionario de la Lengua Conga Residual en Cuba*, relata que su abuelo materno hablaba luango, ntotela y musundi; su madre hablaba con su padre en luango, lengua que ha dejado un vocabulario residual aún vigente. Sin embargo, considera que la que mayor aporte ha hecho es la lengua mayombe.

En la introducción a este libro, Luis Beltrán señala dos características del “kikóongo: por una parte su pluralidad dialectal, y por otra, la existencia de una lengua vehicular (monokutuba, munukutuba, kituba, ikeleve, kikongo ya leta, kikongo vehicular) no sólo intra-kóongo sino asimismo para poblaciones no-kikóongos hablantes de la región”⁶⁵.

En Cuba, la llamada lengua conga persiste en las manifestaciones religiosas de la Regla de Palo Monte como lengua esotérica, de comunicación, con los mfumbe (muertos), con los nkisis (espíritus, dioses), con Nzambi (Dios), con la nganga (la prenda o receptáculo mágico). Algunos especialistas hablan de “jerga palera”, otros de “lengua residual” debido a su empleo interlectal con el español. Algunos especialistas consideran el kikongo como la lengua de mayor importancia dentro de la “lengua conga” en Cuba; otros plantean la importancia del kituba y otros señalan los aportes del kimbundu y el umbundu. Algunos estudios han profundizado a nivel del léxico, determinando la procedencia lingüística de cada vocabulario del corpus tomado como muestra. Sin embargo, no se ha tomado en cuenta en estos análisis que el ikeleve es un cruzamiento de varias lenguas y dialectos y que en la lengua palera cubana confluyen las lenguas de un gran número de etnias que han dejado su rastro. Pensamos que se impone una investigación más extensa y profunda en la que participen africanos hablantes de estas lenguas

Otro aspecto, y no de menor importancia, es que su proyección desborda los límites religiosos y son muchos los préstamos lingüísticos que se utilizan en el español cotidiano. La mayor parte de estos préstamos han sido analizados por don Fernando Ortiz en su *Glosario de afronegrismos*⁶⁶.

En los últimos tiempos existen palabras muy empleadas que marcan la influencia no sólo de las lenguas, sino del pensamiento y las culturas congas. Un ejemplo es la palabra mayimbe. Si se le pregunta a un cubano qué es un mayimbe, responderá que es un jefe. Yimbe quiere decir aura tiñosa, un pájaro rapaz, y ma es el prefijo del plural. ¿Cómo se produjo esta identificación entre jefe y aura tiñosa?

Cualquier persona que visite el munanso o casa templo de algunos paleros importantes verá sobre la nganga un aura tiñosa disecada, o un dibujo o pintura que la represente. ¿por qué razón? La explicación la encontramos en una leyenda cosmogónica existente en muchas culturas africanas y que en Cuba recogen la Regla de Osha y la de Palo Monte.

“En un inicio, el cielo y la tierra vivían en armonía pero un día la tierra discutió con el cielo y le dijo que no lo necesitaba. El cielo se disgustó y se alejó, se alejó, se alejó de la tierra. Primero la castigó con los ardientes rayos del sol. Todo moría de sed: las plantas, los animales, el hombre. Todos rogaban al cielo el perdón, pero el cielo lejano no los oía.

⁶⁴ Cfr. *Voici le Zaïre*. Sin autor. Editado por la oficina del Presidente de la República de Zaïre, Kinshasa, 1975, pág. 8.

⁶⁵ Teodoro Díaz Fabelo. *Diccionario de la lengua conga residual en Cuba*. Santiago de Cuba, Casa del Caribe, 1998, pág. 7.

⁶⁶ Fernando Ortiz. *Glosario de Afronegrismos*. La Habana, editorial Ciencias Sociales, 1989.

Comenzó entonces la lluvia, y llovió, llovió, llovió. Llovió tanto que era un diluvio. Todos se ahogaban y primero buscaron refugio en la seiba, el árbol más grande de Cuba.

La tierra pidió perdón al cielo, pero el cielo no podía oírla. Entonces la tierra pidió a la seiba que le dijera al cielo que la perdonara. La seiba agitó sus ramas, gritó, pero el cielo no la oyó. Entonces, la tiñosa, mayimbe, que estaba posada en la rama más alta de la seiba, voló hasta el cielo y le transmitió el mensaje de la tierra. El cielo la perdonó y cesó su castigo. Mayimbe llegó a lo más alto y salvó la vida sobre la tierra.”

Mayimbe es un mensajero, un intermediario entre la tierra y el cielo; el recibe el mensaje por intermedio de la seiba, estableciéndose una cadena que logra el objetivo del perdón. Podemos considerar entonces que mayimbe quiere decir intermediario entre la base y la superestructura.

Son muchos los ejemplos que podemos citar para ilustrar el uso de la lengua “conga” como lengua religiosa en Cuba. Hemos seleccionado algunos cuya vigencia es demostrable.

Los palos utilizados en la nganga palera son: “el koromeni, kanaolao, tengue, brakanoni, jokuma, guamá, ntoka, guachinango, diaakeri, cunga, kuna, bejuco jimagua, amansa guapo, zarza uña de gato, lemba, laurel, kisimbóló, bakasola, ayúa, garayúa y makagua”⁶⁷. En Cuba existen plantas que tienen nombre en congo y otras en español.

Un conjuro congo que nuestros **tata nganga** utilizan aún hoy en día para "amarrar" (**kanga**) a los blancos (**mundele**), a los negros (**bafiote**) y a los espíritus (**ndoki**):

*¡Jei! ¡Jei!
¡bomba!
¡Jei! ¡Jei!
Kanga Bafiote
Kanga Mundele
Kanga Ndoki
¡Kanga!*⁶⁸

Muchos son los las oraciones, cantos, conjuros que aún emplean la lengua “conga”. Un ejemplo es el siguiente canto que entona un ngangulero o poseedor de una nganga cuando penetra en el monte, la sabana y también en los cuatro caminos:

*Tendunda kɔ̀pungulé
Maní masongo silambanea
Sese paddie silembaka
Bika dioko bika ndiambe
Sese madié
Sese madié*⁶⁹.

También es interesante el siguiente conjuro para pedir a una “prenda”, nganga, o caldero mayombe que “trabaje”. En él, la lengua “conga” está mezclada con palabras en español:

*‘Salá! Mi nganga sálalo
¿Nsunga! Da vuelta l’ingenio*

⁶⁷ Teodoro Díaz Fabelo. *Opus cit.* Pág. 58-60.

⁶⁸ Fernando Ortiz. *África de la Música Folklórica de Cuba*. La Habana, editorial Ciencias Sociales, 1993, pág. 135.

⁶⁹ Teodoro Díaz Fabelo. *Opus cit.* Pág. 114.

Arriba munda tó moana
Nsúngo vamo nnsunga

El siguiente mbembo (mambo) para abrir la liturgia está dirigido a Dios, Nsambi. En él también se observan algunas palabras en español:

Muna nsambi, diokilanga
Ensakiriri kuenda ko.
Primero Nsambi.
Ensakiriri kuenda ko.
Campo santo.
*Ensakiriri Kuenda ko*⁷⁰

En África, la voz, el texto literario oral está ligado íntimamente a su contexto social de difusión y de producción; aparece como una manera de ser y de hacer. En el caso de estos saludos, el ritmo es un elemento común a todos ellos, es elemento vital que convierte el texto oral en canción:

Saludo ante la nganga del munanso (casa-templo) Nsambe mayombe:

Con licencia Cuatro Vientos
Nganga inkiso palo monte
Nsunso mayimbe susundamba.
Plaza Lirio Mamá Kiyumba
Ntoto cuatro vientos que yo nsila
Con licencia quien vence batallla: kunalumbo.
Con licencia, Mariwanga.
Mamá Kengue
Matuande longo
Fula-butakoko
Con licencia npeka riri
Mpaka ngombe
Mbele nganga
Macho sanganga.
Tronco ba ceiba
Con licencia mi pare,
Mi mare nganga
Lomiriana nganga
Mpungun sukururú
*Sambia bilongo*⁷¹.

La lengua de los Arará

La persistencia de estas lenguas es asombrosa, aún más cuando no se enseñan en ninguna institución: se aprenden de boca a oreja. Éste es el caso de la familia Baró, de Jovellanos, descendientes de dahomeyanos, y practicantes de la Regla arará o dajomê de procedencia dahomeyana.

Durante un encuentro celebrado en la Casa de África de la Ciudad de La Habana en 1992 entre el cabildo arará de Jovellanos y estudiantes beninenses residentes en Cuba

⁷⁰ Díaz Fabelo. *Opus cit.* Pág.90-91.

⁷¹ Díaz Fabelo. *Opus cit.*, pág. 97.

pertenecientes a las etnias fon y mají, de la actual República de Benin, fuimos testigos de la sorpresa y el asombro de Victor Menard, entonces agregado cultural de la Embajada de Benin, cuando Maximiliano Baró, el más anciano miembro de esta familia, saludó en fon al señor Menard y le preguntó por su familia. Los ¡Ah! de asombro de Menard ante lo insólito del hecho que un anciano cubano, que jamás había ido a Benin, ni había estado en contacto con hablantes africanos del fon, pudiera utilizar con corrección esta lengua y comprender sus respuestas, responden al desconocimiento de la existencia de una tan fuerte tradición oral de origen dahomeyano, mají, sabalú preservada en Cuba en algunos núcleos de descendientes de africanos traídos de los reinos de Dahomey, Glehué. Allada y de la región Mají. Esta tradición oral ha sido mantenida por más de un siglo contra el viento y la marea asimilacionista y reduccionista impuesta durante la noche esclavista y después contra las imposiciones de la cultura dominante.

Las investigadoras Consuelo García y Miriam Bravo recogieron cantos religiosos en arará (fon) de Dahomey dedicados a deidades dahomeyanas que se adoran en Perico y otras localidades de Cuba en las cuales permanece la tradición religiosa arará. En la transcripción de los cantos se utiliza la grafía del español y no se marcan los tonos, pero al cantarlos la música que los acompaña, los marcan, permitiendo ser comprendidos por hablantes del fon.

Canto a Olusuo (Hebioso)

*Ajaro jiri me bosobó
Nada un cherere ajá
Rojirimo bosobo
Nada un cherere⁷²*

Una amiga que vivió al lado del cabildo arará de la ciudad de Matanzas nos narró que al atardecer, cuando el sol se ponía, escuchaba un canto cuyo estribillo aprendió y que según me lo canto, invoca a Ayido Hwedo (se pronuncia juedo, porque la h es aspirada y suena como la j nuestra), la serpiente arco iris. En el canto se invoca en el estribillo:

*Canto del cabildo arará En fon
Güero, Güero, Hwedo, Hwedo,
Ayido Güero, Ayido Hwedo,
Dahomey Danxomé*

Este canto aprendido en la niñez de mi amiga, hace cincuenta y tantos años, evoca la nostalgia de Dahomey e invoca la protección del vodún Ayido Hwedo protector de Dahomey para sus descendientes en Cuba. La memoria oral conserva todavía el amor por la tierra de donde partieron los antepasados de los miembros de ese núcleo de descendientes de arará.

Algunos atesoran estas libretas, aún no reproducidas como son las de Emiliano Zulueta, descendiente directo de arará (Dahomey), quien conserva en libretas más de cuatrocientos cantos en lengua fon que aprendiera de sus antepasados. Entre ellos está el presente canto, que Emiliano aprendió de su madre dahomeyana quien llegó niña a Cuba:

*Ejuenodo Juemilo
Elo lla oguan guan
Mi sae Ojueno da
Juenú lo aie⁷³*

⁷² Cfr. Consuelo García García y Miriam Bravo Leiva. “Origen y desarrollo en Cuba de la música y la danza del grupo “Dahomey Arará”. Ponencia inédita.

El testimoniante afirma que el canto expresa que venían a Cuba a pasear para luego regresar a África. Su madre, al igual que miles de africanos fueron embarcados en África engañados⁷⁴. Podemos apreciar cómo los sonidos en lengua fon han sido transcritos por Emiliano Zulueta utilizando la grafía española. Este canto fue recogido por el investigador beninés Hippolyte Brice Sogbossi posteriormente. El mismo Emiliano Zulueta se lo cantó y fue transcrito y traducido por Sogbossi como sigue, utilizando las formas actuales de transcribir el fon:

Versión arará Traducción libre

(Sin la transcripción fonética)
(e) o xwe nō dō El dueño de la casa dice
xwe mi dō o que tenéis casa
e dō ya dice que la pobreza
ungban ungban me llevará a
disa ee pasear
o xwe nō dō El dueño de la casa dice
xwe mi dō o que tenéis casa
*e yi ee se fue (fueron)*⁷⁵

El canto -guardado con amor por este anciano cubano descendiente de dahomeyanos y hablante de esta lengua, aunque no a la perfección- trascendió la desaparición física de sus cantores y pudo llegar a los oídos receptivos de este joven investigador beninés y ser traducido. Claro está, la música, la pronunciación, la entonación, no aparece en la libreta, ni tampoco el significado del canto: todo ello se ha conservado por transmisión oral.

Como podemos apreciar, la libreta de Emiliano Zulueta es un verdadero tesoro que permitió conservar la memoria de las palabras de un canto testigo de un tiempo de añoranzas de África y de lucha por no olvidar. Este canto fue introducido en Cuba en la segunda mitad del siglo XIX por esclavizados provenientes del área del antiguo reino de Dahomey, en el actual Benin; los mismos fueron llevados al ingenio azucarero “Arguedas” (hoy central “España Republicana”) en Perico, provincia de Matanzas. Este central había sido adquirido y restaurado por Julián Zulueta en 1863, quien le dio su apellido a los esclavos que poseía⁷⁶.

Las investigadoras Consuelo García García y Miriam Bravo Leiva recogieron de sus informantes Emiliano Zulueta y Victoria Zulueta cantos dedicados a otras deidades del panteón dahomeyano, los que tienen su sincretismo con santos de la religión católica, al igual que sucede con la santería o regla de osha.

La lengua Abakuá

Entre los abakuá, en sus ceremonias, se mantiene el uso de una lengua que presenta variantes dialectales en Cuba y, en ocasiones, les sirve de comunicación en la calle para evitar que otras personas comprendan lo que dicen. No podemos afirmar que sea todavía una lengua que sirva para la comunicación cotidiana entre los sectores que pertenecen a

⁷³ *Ibidem.*

⁷⁴ *Ibidem.*

⁷⁵ Hippolyte Brice Sogbossi. *La tradición ené-fon en Cuba*. La Habana Universidad de Alcalá y Fundación Fernando Ortiz. Colección Áfricana, 1998, pág. 90.

⁷⁶ Cfr. Consuelo García y Miriam Bravo. *Ibidem.*

esta sociedad, pero sí podemos decir que hemos escuchado hablar en “abakuá” fuera del contexto ritual y que muchos individuos se enorgullecen de su dominio sobre ella.

Los viejos abakuá dicen que en La Habana se habla el brikamo, mientras que en Matanzas es el isuama. Díaz Fabelo considera que una de las que más ha influido es “*la brikama (semibantú) conservada ritualmente entre los miembros del secreto del ekué*”⁷⁷. Otros afirman que es el efik en La Habana y en Matanzas, el brikamo. También se dice que es el oru. Con esta lengua de los abakuá sucede lo mismo que con las demás lenguas cuya presencia es una realidad en Cuba: los estudios realizados hasta el momento son insuficientes. No se ha estudiado de forma científica; no se han tomado muestras orales y escritas que constituyan un corpus lo suficientemente amplio que permita su estudio desde el punto de vista morfológico, sintáctico y léxico, así como su comparación con las lenguas o dialectos africanos de que provienen.

La lengua de los abakuá, además de su utilización ritual, ha sido empleada antes de 1959 incluso en campañas electorales. En la actualidad, goza de popularidad entre los más jóvenes sectores de nuestra sociedad. Es frecuente escuchar a dos jóvenes saludarse del siguiente modo: “¿Y qué, **acere?** Ahí, **monina** o **ekobio**”. **Acere, ekobio, monina**, significan entre los abakuá compañero, amigo, hermano.

Muchas palabras provenientes de la Sociedades Abakuá y empleadas hace algún tiempo por sectores marginales, hoy son de uso frecuente en el habla popular, como la palabra chévere - cuyo significado es estar autorizado, tener autoridad- que ha sido empleada en un poema por nuestro Poeta Nacional, Nicolás Guillén, en el sentido de “guapo”:

CHÉVERE
*Chevere del navajazo,
se vuelve él mismo navaja:
pica tajadas de luna,
mas la luna se le acaba;
pica tajadas de canto,
mas el canto se le acaba;
pica tajadas de sombra,
mas la sombra se le acaba,
y entonces pica que pica
carne de su negra mala*⁷⁸.

El uso de esta palabra ha trascendido las fronteras nacionales gracias a la música popular que desde los años treinta la utiliza en estribillos, para ser empleada por dominicanos, colombianos, mexicanos, portorriqueños, venezolanos. En este caso el sentido con que ha trascendido no es el mismo utilizado por Guillén; cuando decimos: “¡Vaya, qué chévere!”, esta expresión significa: “¡Qué agradable!”, “¡Qué bueno!”; cuando afirmamos que una persona es chévere, queremos decir que es una persona agradable, que no trata de imponerse, que es alegre, comprensiva.

La música popular cubana, las guarachas, las rumbas, los sones, en los cuales prima el habla popular, contribuyeron de forma decisiva a la difusión de éste y otros vocablos provenientes de las lenguas africanas en Cuba.

⁷⁷ Teodoro Díaz Fabelo. Opus cit. pág. 7.

⁷⁸ Nicolás Guillén. *Sóngoro. Cosongo*. Obra poética, La Habana, Instituto Cubano del Libro, 1972, pág. 123.

LA MEMORIA ORAL

¿Cómo se realiza el aprendizaje de los patakin, de los cantos, de la música, de los rituales o de cualquier otro elemento relacionado con África, y en especial con las religiones de antecedente africano? Antiguamente se realizaba por transmisión oral únicamente: de padres a hijos, de “padrino” a “ahijado”, de iniciado a iniciado. Al respecto existen muchos testimonios que confirman lo que planteamos. Una amiga santera me contaba que de pequeña tenía que tratar de memorizar todo lo que le decían en el “cuarto de santo”; no se podía escribir nada de lo visto y oído: los mayores lo prohibían

Maximiliano Baró, anciano centenario, descendiente de arará-Dahomey, del pueblo de Jovellanos, en la provincia de Matanzas, afirmó: ” que la transmisión oral de cantos, rezos, proverbios, etc., recibida de su padre Esteban Baró, era de carácter mnemotécnico: “Mi papá se ponía a hablar en lengua y enseguida te preguntaba: ‘¿Qué yo te dije?’, Y tenías que repetir exactamente lo que dijo”⁷⁹

Raúl Díaz, uno de los olubatá informantes de Don Fernando Ortiz, se inició en la religión a los diecisiete años. Dijo: “La religión se aprende aquí y allá, con unos y con otros, escuchando, siempre escuchando; y más tarde con el doctor oí muchas cosas que no sabía y que después indagué”⁸⁰.

Hoy en día, se rompen los tabúes: casi todo el mundo anota lo principal, lo que no se debe olvidar. He visto en ceremonias de itá, al oriaté (este sacerdote de la santería o Regla de Osha oficia en las ceremonias de iniciación) acompañado por otro santero al cual está preparando para que cumpla esta importante función. El acompañante observaba todo, guardando el más absoluto silencio, para después de terminadas las ceremonias, y a solas, preguntar a su maestro lo que no había comprendido y anotarlo.

El oriaté debe conocer todos los pasos de las ceremonias de iniciación; todos los elementos necesarios para llevarlas a cabo; todas las hierbas para preparar el omiero o liquido lustral, con el que se lavan las piedras consagradas a los orisha y otros elementos; conoce los cantos, los rezos; cómo realizar la imposición del santo; debe poder interpretar el dilogún u oráculo de los caracoles, a través del cual “hablan” los orisha durante el itá. El oriaté maneja el pensamiento religioso, una visión del mundo acorde con este pensamiento, además de la interpretación de cientos de historias, proverbios, enigmas, contenidas en este sistema adivinatorio.

La tradición oral actual no es pura: es una mezcla de observación, preguntas, confección de “libretas” donde se anota lo principal para después poder memorizarlo poco a poco. Tenemos la impresión, por preguntas realizadas a santeros, paleros, espiritistas, que la oralidad es híbrida: lo primordial es la observación y escucha directa de muchísimas ceremonias; luego, se estudia tratando de retener detalles, de comprender los rezos, las acciones realizadas, mediante preguntas a los “mayores” (a religiosos con mucho tiempo de iniciados) y mediante la comparación de lo dicho, de las acciones realizadas, etc. También se estudia sobre la base de anotaciones escritas, ya sean hechas por la persona que estudia, ya sea por religiosos de mayor envergadura que han confeccionado manuales.

En la medida en que los africanos y sus descendientes aprendieron a leer y escribir en español, comenzaron a transcribir en libretas el caudal de conocimientos memorizados relativos a la religión en un intento por sostener la memoria del tiempo africano, para que

⁷⁹ Sogbossi, Hippolite B. *La tradición ewé-foñ en Cuba*. Fundación Fernando Ortiz, La Habana, 1998, pág. 55.

⁸⁰ Calixta Guiteras Holmes: “Fernando Ortiz: palparlo todo, olerlo todo, saborearlo todo” en: Gaceta de Cuba, La Habana, enero-febrero de 1965, año IV, no. 42, pág. 8.

continuara siendo presencia viva en Cuba. Escribían los rezos, conjuros, invocaciones, etc. en lenguas africanas con la grafía del español, lo que ha dado por resultado que cada cual anotaba las cosas como las escuchaba, o como le parecía que debía ser.

Un testimonio reciente es el del investigador beninés H. Brice Sogbosi quien constató entre los descendientes de arará en Cuba que: *“Tanto en Perico, como en Jovellanos, la grafía se ha españolizado, se ha adaptado a los conocimientos sobre ortografía de los testimoniantes. Por ejemplo, nyönu (“la mujer”) se escribe ñonu; akökpa (“el zapato”) se escribe afökwa”*⁸¹.

En el caso del yorubá, algunos escribían determinados nombres de los orisha con geminación en las consonantes: Elegguá, Oggún, Obba. Otro ejemplo es que en la mayoría de los casos, transcribían babalao, o babalaguo en lugar de babalawo, lo que indica que se anotaba según la fonética y el alfabeto español y no según la fonética y el alfabeto inglés que fue el utilizado en África. Además, en estas formas de transcribir el yorubá no se siguen las normas actuales para transcribir esta lengua tonal: los tonos están marcados por los acentos, además la grafía de algunas consonantes difieren por cuanto se utilizan algunos signos del alfabeto fonético internacional. Por ejemplo, Shangó se transcribe con una S con un punto debajo para el sonido de la sh, Sangó. Por lo que sh = S con un punto debajo.

Todavía hoy, en Cuba, se conservan las formas de transmisión propias de la oralidad: la escucha, la explicación, el repetir lo que se ha escuchado, el tratar de memorizarlo a partir de la audición, la visión, la repetición de los gestos, el tratar de almacenar en la memoria las genealogías, los relatos, lo que se conoce del pasado. Sin embargo, en la mayoría de los casos, los creyentes tratan de anotar todo, y escriben las palabras tal y como las oyen decir y luego las repiten, tratando de memorizarlas con una entonación y pronunciación lo más cercana posible a las que le sirvieron de modelo oral. Pero para las manifestaciones que se expresan en lenguas africanas no existe *“una grafía en español que exprese las verdaderas modalidades fonéticas y prosódicas, la acentuación y hasta la entonación de los testimonios recogidos, aún prescindiendo de las formas musicales, melódicas y rítmicas”*⁸².

Como casi todo lo que se conserva en lenguas africanas o está acompañado de música o tiene una musicalidad y un ritmo intrínseco, lo cual contribuye al aprendizaje al servir de sostén físico y la memorización se facilita. En todo momento, aún en la soledad, el que aprende está ayudado por la música o por el ritmo que puede estar dado por instrumentos o simplemente por el ritmo interno que proviene de la forma en que se dice. Cuando existe un soporte musical, sin lugar a dudas, la música permite una mejor pronunciación y memorización pues casi todas las lenguas africanas son tonales y la significación puede cambiar con un cambio de tono.

A pesar de varios medios adicionales para la conservación del legado africano como son: las grabaciones de cantos, poemas, videos; la publicación de libros donde se recogen cuentos, leyendas, mitos; de “libretas” de santo, de manuales de estas religiones, cada vez más se pierde la corrección de la pronunciación y la comprensión del sentido de las palabras.

La introducción de nuevas tecnologías (la computación) ha permitido la reproducción de manuales de santería, de palo, de los abakuá, del sistema adivinatorio de Ifá y también del sistema adivinatorio de dilogún o los caracoles, así como de otras religiones de antecedente africano. Estos manuales se venden en los circuitos no comerciales de los creyentes. Igualmente, se han reproducido ejemplares de las famosas “libretas” de santería pertenecientes a conocidos santeros ya fallecidos como María

⁸¹ Hippolyte B. Sogbossi. *Opus cit.*, pág. 57.

⁸² Sogbossi. *Opus cit.*, pág. 79.

Antoñica Finé y se han publicado algunos libros escritos por religiosos, tales como *El lucumí al alcance de todos* de Nicolás Angarica o el *Manual de Santería* de Pedro Arango.

Las “libretas” eran una especie de guía personal para recordar aquellos elementos de la santería que el santero debía tener en cuenta después de iniciados. En ella anotaban las interdicciones en las comidas, los ebó (ofrecimientos de comidas, bebidas u otro a los “santos”), las “limpiezas” “, los baños lustrales, los “baldeos” con flores, hojas, decocciones. Las características de cada uno de los santos recibidos y los adimú o comidas que podían ofrecérseles, así como historias de los orisha.

Estas libretas son algo personal: instrumentos de referencia para quien las elabora, apoyo para memorizar todo lo importante. Su contenido es parcial, no lo dice todo: el que la elabora maneja un caudal de conocimientos orales no reflejado en la libreta. Por lo tanto, podemos considerar la libreta como la captura de lo esencial susceptible de olvido.

Las “libretas” se mantienen en grupos más cerrados, sobre todo en el campo. Según el testimonio de algunas santeras viejas, antiguamente eran muy pocos los que tenían una libreta porque se debía memorizar todo, y caso de tenerlas no se mostraban a los aleyos (a los no iniciados).

Es una lástima que en nuestro país no se enseñen ninguna de las lenguas africanas que de boca a oreja han contribuido a que el “ser” africano – porque la lengua es la casa del ser - esté presente entre nosotros a más de cien años de la eliminación de la esclavitud.

Tanto en el caso de las “libretas” como en el de los manuales o de libros mecanografiados, los mismos no son más que instrumentos de referencia, por lo que el que los use debe completar la información por medios de conocimientos recibidos por tradición oral. Nunca lo escrito puede sustituir a lo oral: lo escrito es frío y no contiene todo. La oralidad no se limita a la palabra, en ella están presentes la gestualidad, la entonación de la voz, el ritmo, la emoción que transmite la voz, la persona que la enuncia, el momento del día en que se dice, el lugar, las circunstancias de enunciación, el auditorio y su conocimiento del discurso oral.

Música, canto, poesía

La voz, palabra profunda, mensaje del pasado cargado de significaciones, está siempre acompañada por la música que “dialoga”, habla también a través de los instrumentos, comprendiendo en ellos los sonidos producidos por el hombre para acompañar su discurso oral. Las canciones sirven a la memoria oral para almacenar y poder reproducir los discursos. Intervienen en distintas manifestaciones socio-culturales. En toda África, los cantos son la unión de la poesía con la música. La poesía no se “dice”, se canta con o sin acompañamientos de instrumentos. Los instrumentos pueden ser los sonidos emitidos por la voz humana y/o el cuerpo de los que escuchan o también las modulaciones de la voz. La mayor parte de los cantos no son sino poesías recitadas con ritmo y la modulación de algunas notas, aunque el uso de instrumentos musicales de variada índole está muy difundido en todas las regiones del continente africano.

La poesía verdaderamente africana que perdura en muchos de nuestros ritos religiosos “es raro que no sea canto ni tenga compañía de la música. Entre otros motivos porque los lenguajes de los negros traídos de África son tonales y su mera elocución es ya en cierto modo una línea de sinuosidades mélicas”⁸³.

⁸³ Fernando Ortiz. *La África de la Música Folklórica de Cuba*. La Habana Edición Letras Cubanas, 1993, pág. 227.

La expresión poética contenida en los cantos religiosos en alguno de los lenguajes africanos aún utilizados entre nosotros constituye una demostración palpable de esta afirmación.

La concepción africana del hecho literario implica una estética del movimiento, de la mirada, del oído, del sentido táctil e incluso del olfato, lo cual es fácilmente verificable en Cuba en las ceremonias religiosas de antecedente africano. En ellas, los asistentes cantan en coro, gesticulando, respondiendo a un solista; bailan mimando rasgos o atributos de sus dioses, se miran estableciendo contactos visuales y, en ocasiones, se queman determinadas sustancias en honor a los manes que del África vinieron. Es necesario para su más justa comprensión, el análisis de todos esos elementos integrativos en su conjunto y en la imbricación de sus formas consustanciadas con la música.

Cuando en una ceremonia de la Regla de Osha o Santería se canta, toca y baila a Yemayá, los movimientos del baile miman las olas del mar y los avatares de las distintas Yemayá en sus caminos; si es a Shangó -dios del rayo, de la virilidad, del fuego, dios guerrero- sus bailes, su música, la gestualidad, evocan estas características con una gran carga de fuerza erótica; si se baila a Oshún, diosa de las aguas dulces, Afrodita criolla, su baile esta lleno de coquetería y sensualidad, mientras que si el baile es a Oyá, la “divina centella”, su baile es en giros como el remolino, lleno de pasión, como apasionada fue en su vida esta reina deificada, compañera de Shangó. Sin embargo, la mayoría de los que bailan y cantan desconocen con exactitud lo que se dice, ni la relación entre los movimientos y pasos del baile con el canto, aunque siempre los realicen de la misma manera.

La música cubana, de cadencia embrujadora, que ha conquistado el mundo y es en gran parte derivada del ritmo negro, se nutrió de la oralidad de antecedente africano. Nuestra música de antecedente africano, sus instrumentos de africanía indudable, son “documentos” importantísimos para conocer aquellos aspectos de nuestra cubanía no tomados en cuenta por los sectores dominantes de la intelectualidad cubana de otros tiempos.

Don Fernando Ortiz realizó el estudio histórico y etnográfico de la música folklórica de Cuba en cuanto a sus antecedentes africanos; sus “manantiales negros”, como los llamó. Considera estas fuentes africanas de nuestra música popular como la música más característica de Cuba: *“aquella que fue fundida con raudales de africanía”*⁸⁴.

Utilizó el término “afrocubana” para definir la música de oriundez africana adoptada en Cuba con modificaciones, así como la creada después por los cubanos bajo la influencia de tradiciones africanas en combinación con otras de diversas procedencias. La define: *“la música afrocubana es fuego, sabrosura y humo; es almíbar, sandunga y alivio; como un ron sonoro que se bebe por los oídos, que en el trato iguala y junta a las gentes y en los sentidos dinamiza la vida”*⁸⁵.

Las expresiones literarias orales de antecedente africano en nuestro país son importantes y variadas, en correspondencia con la enorme cantidad de pueblos y culturas africanos transportados a América por la fuerza. Transculturadas, estas expresiones mantienen claramente su africanía y en ocasiones su fidelidad al modelo africano de que proceden. Por ejemplo, en los **suyere** (poesía cantada en yorubá en honor a los orisha), en los “mambos” congos, en la música y el baile que los acompañan, en los cantos y bailes de las ceremonias de los abakuá, en los rezos, invocaciones y conjuros expresados en lenguas africanas, conservadas en Cuba por transmisión oral, en los instrumentos de la llamada

⁸⁴ Fernando Ortiz. Opus cit., pág.135.

⁸⁵ *Ibidem*, 61.

música afrocubana, la cercanía y/o el mantenimiento de los modelos africanos es indiscutible.

El africano se expresa de forma poética en sus cantos, formando con la música una unión indisociable entre poesía, canto, música y ritmo. Los cantos pueden ser de amor, funerarios, de iniciación, de esponsales, de caza, de trabajo y de alabanza a los dioses. La música y el canto no sólo ayudan a memorizar las letras. El ritmo y la música constituyen una forma vital de integrarse al orden y ritmo de la naturaleza y de comunicación con los dioses.

Si "*musicalidad y oralidad son hijas gemelas de una misma expresividad*"⁸⁶, todas las manifestaciones literarias de antecedente africano en Cuba están vinculadas con la música. Poesía y música nacen en los cantos religiosos del énfasis reiterativo de las expresiones emocionales

Son expresiones surgidas al calor de las emociones religiosas de un "continuo espiritual" africano en el que la colectividad y el individuo se expresan al unísono; se conjugan con la música que ha sido en Cuba una de las fuentes identitarias primordiales. Los sonidos musicales -Palabra dicha por instrumentos musicales, onomatopeyas, y sonidos emitidos por la boca o realizados con las manos y los pies- forman parte de una cultura en la que la Voz, la música y la danza han constituido el eje esencial que permitió a los africanos y sus descendientes escapar al aniquilamiento cultural y emocional: los hizo crecer.

Los Batá

En Cuba existen los tambores de Shangó, los tambores Batá, tambores sagrados, únicos en América. Esos tambores yorubá son tres, de ellos se afirma que "hablan lengua yorubá" porque en sus toques reproducen los sonidos de esta lengua tonal. Cada uno de ellos es bímembranófono, ambipercusivos y de forma clepsídrica y su método de tensión es por medio de cuerdas y palos. En el medio se sitúa el Iyá o tambor madre, y a ambos lados el Itótele que quiere decir acción, de tamaño mediano, y el Okónkolo u Omelé, que quiere decir muchacho fuerte en yorubá. En la poesía del continente africano, el elemento común de la música y la poesía es el ritmo porque "*cada unidad rítmica es unidad de sentido*"⁸⁷. Por ello, en "*ocasiones, el fraseo rítmico de un tambor tiene por sí sólo sentido sagrado*"⁸⁸ porque "habla lengua". El ritmo elemento vital funde las emociones en una sola.

La liturgia de las fiestas sacras de los lucumí⁸⁹ en Cuba comienza por un oru u oro, ceremonia en que se "tocan" los tambores batá que "moyugban" a los orishas, es decir invocan rápidamente a todos los dioses de la Regla de Osha o Santería con locuciones rítmicas y tonales alusivas a cada uno de ellos. La voz moyugba es lucumí y según Don Fernando Ortiz, significa "hablar con respeto al superior" y es por ello que cuando se moyuba, se hacen llamados a los orishas para que con su presencia honren las fiestas

Su introducción en Cuba es relatada por María Antoinica Finés destacada santera ya fallecida, en su libreta de santería:

⁸⁶ *Ibidem*, 121.

⁸⁷ *Ibidem*, 179.

⁸⁸ *Ibidem*, 181.

⁸⁹ Los esclavos de origen yorubá se autodesignaban como lucumí en Cuba. El etnónimo yoruba es lingüístico y fue implantado por los ingleses en la región de los yoruba en la segunda mitad del siglo XIX.

Ytroducción de Tambor Batá en Cuba

En el año 1825, segun algunos altos funcionarios de Tribus Áfricanas y datos adquiridos por el Dr. Ortiz, la capital de los Lukumie fue arrazada por los Fulas. Y la Edgguado, los Ylleza, los Yebu o sea y la rebeldía de los Egguado, los Ylleza y los Yebu. Y su derrota por los reyes de Dahomey. Entonce se tragerón muchos esclavos de la Tribus de Lukumie á Cuba, la mayor parte a la Habana y Matanza. En aquellos tiempos lleugo como esclavo un lukumi llamado Añabi Olosain, Onilu, á quien se le puso el nombre aqui en Cuba de Ño Juan, el Cojo, por habersele partido un pierna con una carreta de caña,y lo llevaron al Hospital barracon ó Enfermeria, que había en el pueblo de Regla, y cuando salio del Hospital oyo por primera vez el toque lukumi, que no lo había oido en Cuba, y conoció á otro viejo que ya se conocían allá en su tierra, que allá se nombraba Atandá y aqui Ño Filomeno Garcia era Olubata y fueron al entonce Cabildo "Arakisa" y vieron que los tambores, que se tocaban eran Judio, y en el 1830 se puso "Añabi" de acuerdo con "Atanda" para hacer el Bata de fundamento de aña y Atanda era Agbegui, que es Escultor en África, y hicieron el primer tambor Bata, de fundamento con el secreto de aña, que toco en Cuba, y en el Pueblo de Regla, que estaba Jurado en Aña, y se llamó "Añabi" que quiere decir nacio de aña, y depues Añabi y Atanda, con el padre de pepa Ño Remigio, que era Babalao, fundaron el Cabildo de Yemayá, en el pueblo de Regla. Y, el Bata de Añabi paso a su muerte á mano de Andreo Roche, el Sublime.

(...) aña es un Espiritu sobre natural, duendeguerrero pelea con cualquiera es imbencible, defiende al bata, truena y guerrea contra sus enemigos⁹⁰.

Los olubatá o maestros tocadores de batá, son iniciados que para llegar a conocer los complejísimos ritmos yorubá necesitan de años de aprendizaje. Deben “hablar lengua”, es decir conocer el yorubá para poder memorizar los “toques”. Recuerdo una clase magistral de tambores batá impartida por los olubatá y profesores de percusión cubana Justo Pelladito, Gregorio Hernández y su hijo. Pelladito antes de comenzar” moyugbó”, es decir, invocó a los olubatá que “ibaé”, que están muertos pero continúan vivos en la memoria oral de Cuba, porque gracias a ellos hoy pueden tocarse estos complejos ritmos y melodías yorubá en estos tambores sagrados.

La invocación es una forma de restablecer la cadena de la oralidad mediante la cual los conocimientos transmitidos se mantienen fieles a los primigenios y a la vez es una forma de comunicación con estos seres que para las creencias africanas en Cuba, siguen viviendo pero en otro plano de la existencia. La invocación es una forma de pedir su asistencia para no cometer errores.

Entre los grandes olubatá “moyugbados” se encontraban además de Añabi otros cuyos nombres oía por primera vez: Salakó, Andrés Roche “El Sublime”, Pablo Roche, Trinidad Torregrosa, Jesús Díaz, y muchos otros que pertenecían a su cadena de oralidad.

Los toques de tambor estuvieron prohibidos y perseguidos en Cuba durante muchos años, hasta 1932. “Se ocultaron los tambores de estirpe africana más pura, los más sagrados, los que siempre se habían mantenido en secreto, protegidos de los ojos profanos. Y en lo profundo de los montes, a la orilla de los ríos, en las habitaciones más interiores, se continuó ofrendándoles a los dioses y danzando sus ritmos sacros”⁹¹.

⁹⁰ María Antoñica Finés: *Libreta de santería*, en Lázara Menéndez: *Selección de Lecturas de Estudios Afrocubanos*. La Habana, Ed. Universidad de La Habana, t. 3, 1991, p. 52.

⁹¹ Rogelio Martínez Furé. *Diálogos Imaginarios*, Opus cit., pág. 191.

Para la oligarquía criolla el tambor era símbolo de incultura, de “atraso”. El tambor, sus “toques”, era símbolo de África. En eso tenían razón: el tambor es *“el África pegada a la carne del negro como un caparazón, el África pegada al cuerpo del negro como un sexo supernumerario. El África que no deja en paz al negro, de cualquier país que sea, cualquiera que sea el lugar de donde viene o a donde va”*⁹². Por suerte, la lucha contra esas posiciones retrogradadas e incultas permitió que el tambor saliera a la luz del día y que todos los cubanos, independientemente del color de la piel, pudiéramos disfrutarlo.

El 30 de marzo de 1936, en el teatro Campoamor, Don Fernando Ortiz presentó ante un auditorio no religioso los tambores **batá** de los ritos de la Regla de Ocha o Santería. Para ello tuvo que convencer a los **olubató**, músicos tocadores de estos tambores sagrados, y también a Shangó, el dios de la música entre los yorubá.

En aquella conferencia inicial, lo acompañaron los **olubató**: Pablo Roche, hijo de Andrés Roche “El Sublime”, quien tocaba el **iyá** o tambor madre, y en los otros dos (**Itótele** y **Okónkolo**), Jesús Pérez y Aguedo Morales⁹³.

Don Fernando tenía entre sus colaboradores a los mejores músicos, a personalidades, de la cultura religiosa y oral de la Regla de Osha o Santería. Entre los más asiduos y conocidos aparecen tres olubató en una foto publicada en su obra *Áfricanía de la música folklórica de Cuba*. Don Fernando explica que esa orquesta de batá está compuesta por:

“**El olubató akpuatakí** Raúl Díaz, a cargo del tambor **Iyá**, quien era llamado por el nombre litúrgico de **Omo Ologún**, o sea “hijo de la hechicería”. El señor Trinidad Torregrosa toca el **Okónkolo** y se llama **E Meta Lókan**, lo que en lucumí quiere decir precisamente “trinidad” o sea “tres en uno”. Otro habilísimo tamborero que colaboró en dichas investigaciones fue el señor Giraldo Rodríguez, conocido por la grey lucumí por **Obanilú** (“rey del tambor”), tañendo el **Itótele**”⁹⁴.

Como **awpuón** o cantante solista tenía a Merceditas Valdés a quien llamaba “Su pequeña ashé” y también a otros muy conocidos como Alberto Zayas, Alberto Angarica y Eugenio de la Rosa, quienes hacían la función de **ankori** o cantantes del coro⁹⁵.

¿Quiénes eran Raúl Díaz y Trinidad Torregrosa para merecer que tanto en la *Áfricanía...*, como en *Los instrumentos de la música afrocubana* Don Fernando manifestara su agradecimiento por la ayuda recibida de ellos y de los maestros y musicólogos Gaspar Agüero y Argeliers León?

Ortiz conoce a Trinidad Torregrosa cuando asiste al cabildo de Regla (pueblo al otro lado de la bahía habanera que sirvió de depósito de esclavos durante años y cuya patrona es la Virgen de Regla - Yemayá) en compañía de amigos del Instituto Hispano Cubano de Cultura, del cual fue fundador. Este cabildo estaba dirigido por Josefa Herrera, cuyo nombre de santo era **Echubi**, hija del famoso **Ardechina** - Remigio Herrera- africano y fundador de una de las ramas de la Santería. Trinidad hablaba la lengua yorubá y era uno de los eruditos **alaña** o **olubató**, es decir uno de los mejores tocadores de **batá**, tambores sagrados entre los yorubá. Torregrosa tocaba el **Itótele**, uno de los tres tambores **batá**. Realizó su aprendizaje con Andrés “Sublime”, padre de Pablo Roche, cuyo nombre de

⁹² Jacques Stephen Alexis. *El compadre General Sol*. La Habana, Casa de las Américas, 1974.

⁹³ Fernando Ortiz. *Opus cit.*, pág. 121.

⁹⁴ Cfr. Calixta Guiteras Holmes. *Opus cit.* Pág. 9.

⁹⁵ Cfr. *ibidem*.

"santo" era Akilakuá (Brazo Poderoso), consagrándose entre los mejores tamboreros de **Batá** de Cuba⁹⁶.

Raúl Díaz, informante de las culturas **conga** y **abakuá**, era más joven que Torregrosa, pero ambos adquieren sus conocimientos de forma oral "de boca a oreja", durante la infancia, en los barrios pobres donde vivían hacinados los descendientes de africanos. Allí, fue también el gran **olubató** Pablo Roche quien lo inició en los estudios "secretos" -sólo para iniciados- de los **Batá** y también de la lengua yorubá. Pablo Roche, quien tocaba el Iyá o tambor madre, lo preparó como su sucesor. Demás está decir que todo este aprendizaje era oral, mediante la observación, la audición y la práctica durante largos años, y todavía sigue siendo así, a pesar de la existencia de cátedras de estudio de percusión cubana.

Otra fuente para la transcripción a la escritura de relatos, ceremonias, poemas cantados, proverbios y otras manifestaciones culturales, como pueden ser manifestaciones musicales, o manuales para construir tambores o descripciones de los mismos, son las investigaciones realizadas por etnólogos, estudiosos de las tradiciones populares o simplemente amantes de estas tradiciones que consideran que al fijarlas sobre el papel evitan su pérdida. En nuestra opinión, lo escrito puede evitar esta pérdida tan sólo en cierta medida, porque las tradiciones orales son algo vivo: cuando las tradiciones mueren, lo escrito es tan sólo el recuerdo de lo que fue vivo. No lo puede sustituir.

Lo escrito puede ser una guía, como ya dijimos, para acelerar el proceso de aprendizaje. Debemos tener en cuenta que el nivel cultural del cubano se ha elevado. En Cuba todo el mundo sabe leer y escribir y la mayor parte de la población ha alcanzado un nivel de enseñanza hasta la escuela secundaria. Esto provoca hábitos de lectura como medio para aprender y la sustitución en lo posible de la oralidad, pero nunca su eliminación.

Un proyecto de investigación muy interesante es el Proyecto Olorun, integrado por babalawo (de babá-padre y awo- misterios) e investigadores. Este proyecto trata de poner por escrito todo lo relativo a cada uno de los 256 odun o "letras" del hasta ahora secreto sistema adivinatorio Ifá, y publica el material así "rescatado" en forma de libros. He visto estos libros en manos de babalawo, pero no se venden libremente porque están destinados solamente para ellos. Estos libros sirven de guías de estudio para los babalawo que se inician y que tratan de memorizar los 256 odun de Ifá, pero no pueden sustituir al aprendizaje mediante la oralidad..

Cada odun posee un signo que lo identifica, por lo que el sistema de Ifá se manifiesta a través de un complejo de signos que constituyen un sistema de protoescritura manejado por los babalawo o "padres de los misterios".

El babalawo debe realizar su aprendizaje con otro de mayor categoría y experiencia: asiste a sus "consultas" (ceremonias de adivinación), a ceremonias de entrega del kofá de Orula, o la de los Guerreros, escucha sus rezos en "lengua" yorubá, los repite tratando de imitar el ritmo y la entonación y de pronunciarlos lo más cercano posible al modelo, se fija en los gestos de su maestro, trata de comprender las interpretaciones que éste hace de los odun de Ifá que le salen al cliente cuando tira la cadena de Ifá o ékuele, de acuerdo a la posición adoptada, y cómo utiliza los ikines o nueces sagrada de palma para decidir la predicción al consultante, trazando signos sobre el tablero de Ifá.

Cada **odu** o "letra" de Ifá tiene varios cantos o **súyere**, de los cuales William Bascom tradujo al inglés ciento ochenta y seis. A ese tesoro se le suman el de los cuentos o **patakin**,

⁹⁶ Cfr. *ibidem*.

en número mayor a cinco mil, así como el de los proverbios, mitos, cantos, adivinanzas, trabalenguas, consejos, ebó u ofrendas propiciatorias, invocaciones y rezos.

PROVERBIOS DE ÁFRICA Y DE CUBA

El proverbio, género universal que se expresa a través de frases concisas que reflejan la experiencia humana de forma simbólica, ilustra la sabiduría popular, de carácter empírico, que puede constituir una reflexión filosófica sobre el sentido de la vida, tanto como una enseñanza sobre la vida cotidiana. *“Hay que usar la propia experiencia para captar la verdad que encierra un proverbio”*⁹⁷.

Esta manifestación del pensamiento, en África, además de su función pedagógica, contiene consideraciones de orden moral, religioso, social e incluso filosófico que reflejan los valores por los que se rigen las civilizaciones del continente. En su empleo en la sociedad tradicional africana muestra diferencias con respecto a las normas utilizadas en otras áreas del mundo. Los proverbios en África representan la sabiduría popular, pero también son formas refinadas que ilustran el lenguaje del utilizador al reafirmar o negar algún razonamiento, o simplemente al comentar un hecho de la realidad para extraer una enseñanza. Entre los fon, pueblo del actual Benin, el proverbio es designado **"lo ganlin towe"**, expresión que significa literalmente "atar su paño con arte".

Son empleados en las conversaciones constantemente para dar más fuerza a lo que se dice y para demostrar sabiduría. En África, aunque el empleo del proverbio no está prohibido para ningún grupo, edad, sexo o circunstancia. Son los adultos los que más lo emplean, porque juegan un papel retórico-didáctico y jurídico. Consideramos que también pedagógico en la enseñanza niños y jóvenes, ya que se considera el empleo de los proverbios como una escuela.

El proverbio en África es considerado como “palabra profunda” que transmite un mensaje de los antepasados muertos que se expresan a través de los proverbios y que de esta forma “hablan” a los vivos. La palabra africana está constantemente ilustrada o enriquecida por el proverbio, hasta el punto que entre los bambará se dice que “la palabra sin proverbio es como la salsa sin sal”. El proverbio, en África es importantísimo. Se ha dicho y repetido que el africano “habla en proverbio”. Quizás sea porque: **owe l'esin oro, bi oro ba sonu, owe ni nfi wa a** es decir que: “Un proverbio es el caballo que lleva el tema del cual se discute; cuando la palabra pierde su sentido, lo hallamos con ayuda de un proverbio”.

Los temas de los proverbios abarcan los campos más diversos del pensamiento y la vida: tradición, destino, palabra, familia, trabajo, educación, sentimientos humanos, sociedad, relaciones entre los hombres, reflexiones sobre la vida y la muerte

Se considera que el proverbio restituye la palabra ancestral y evidencia el grado de sabiduría alcanzado por una persona. “Hablar en proverbio, es apelar al orden establecido, es apelar a la autoridad de los antepasados que garantizan la verdad de lo dicho”⁹⁸.

En la “palabre” africana, es decir en el “palabrear”, los ancianos intercambian proverbios: si es largo, el locutor enuncia la primera parte y su interlocutor lo completa. Sin embargo, si se dirigen a un joven, éste escuchará con respeto el proverbio que los ancianos le “dan” y no responderá jamás con otro proverbio, pues su utilización es también

⁹⁷ Tedoro Díaz Fabelo. Diccionario... Opus cit., pág. 32.

⁹⁸ Tanoé-Aka, J. Semiatini, Y. Fofana, G. Tapa, P. N'Da. “A l'Ecole des Proverbes”, en: *Correo de la UNESCO*, París, mayo de 1977.

demostración de autoridad y se considera que los jóvenes están en situación de aprendizaje. En este caso el enunciado es respetado como un consejo, o más bien como una sentencia sobre la cual se debe meditar y extraer la enseñanza.

Lo mismo sucede cuando alguien presenta una reclamación, la sentencia se le dará en forma de proverbio o de cuento-proverbio. Así sucedía en la época de los grandes imperios africanos como Ghana, Malí, Songhrai, Segú, Zimbabwe. En ellos, cuando el emperador rendía justicia, murmuraba en voz baja su sentencia, un proverbio, y su heraldo, el gran griot de la corte, la enunciaba en alta voz. Esta costumbre llegó hasta nuestros días en que los reyes, los jefes se valen de un intermediario para dar su sentencia y esta siempre será en forma de proverbio o de cuento-proverbio, lo que en ocasiones vuelve hermético el mensaje.

Este género de cuento que ilustra un proverbio o aquel cuya moraleja lo contiene, es muy frecuente. Podrá ser considerado cuento cuando se relate en una velada nocturna, pero cuando se utiliza como conclusión de un juicio o reclamación, se le llama proverbio. En Cuba esta utilización del proverbio, como cuento-proverbio, sigue vigente en los oráculos de Ifá y en el de los caracoles o dilogún.

Los proverbios son como "postes indicadores que regulan las relaciones humanas bajo la forma de consejos, comentarios, reproches, advertencias y estímulos"⁹⁹. Este género está profundamente anclado en la realidad africana, pero no por ello es menos universal. Su realismo es manifiesto, aunque su alcance sea poético en ocasiones o esté vinculado con la religión. A veces, son satíricos o irónicos, en otros casos son normativos de aspectos de la vida social como es la educación de los niños. Los proverbios proveen a los padres de consejos útiles de cómo guiar la educación de sus hijos.

La estructura del proverbio corresponde a la de un enunciado con un corte en dos secuencia casi idénticas que se hacen eco de un hemistiquio a otro. Casi siempre, existe un juego de repetición de letras o sílabas que produce un efecto de eco que contribuye a la cohesión del ritmo interno. El ritmo interno del proverbio reposa sobre el paralelismo, la simetría o la oposición y la aliteración.

"La palabra da forma al pasado", nos dice un proverbio **lucumí**¹⁰⁰. La tradición oral es en África y/o en Cuba, hoy, el resultado de la odisea de pueblos que, sin utilizar la escritura, han conservado su génesis, su razón de ser, sus creencias, lo vivido memorizado y acumulado en el subconsciente y en la consciencia, a pesar de todas las presiones aculturantes.

Los proverbios de origen africano son un legado vivo, dinámico, que se utiliza en las más variadas circunstancias, no limitadas al ámbito religioso. En la mayoría de los casos se desconoce su oriundez africana: hemos conocido estudios sobre los proverbios cubanos donde se ponen como ejemplos de proverbios surgidos en nuestro medio a proverbios africanos. Por ejemplo, el proverbio "Un solo palo no hace el monte" es un proverbio yorubá que en las "libretas" transcriben los descendientes de yorubá de la siguiente manera: *Ebbi bikan ané agbe ebbo*. Por otra parte, este mismo proverbio es recogido por el investigador Teodoro Díaz Fabelo como un proverbio de origen congo.

⁹⁹ Wilfried Feuser."Promenades dans la Littérature Nigérienne". En: revista *Europe*, París, octubre de 1980, pág. 9.

¹⁰⁰ Los esclavizados de origen yorubá que llegaron a Cuba se autodenominaban **lucumí** y no **yorubá**. La denominación de yorubá, nombre de la lengua hablada por el conjunto de pueblos hablantes de esta lengua que habitaban el suroeste de Nigeria y que en migraciones horizontales habían llegado hasta la actual Ghana, comenzó a utilizarse como etnónimo a fines del siglo XIX por la administración inglesa. (Nota de la A.)

No es de extrañar que esto suceda, porque en África la difusión de los proverbios da como resultado que un mismo proverbio se enuncie en distintas lenguas. Díaz Fabelo, en su obra *Diccionario de la lengua conga residual en Cuba* recoge 155 proverbios de “los congos y sus criollos cubanos, que he salvado al recogerlos en el habla de los que mantienen la cultura residual conga en Cuba”¹⁰¹.

En algunos de ellos, la raíz conga se pone en evidencia por el empleo de palabras en kikongo, o por procedimientos propios de esta lengua como la repetición de una misma palabra:

“Kuenda nsila kinia nfinda” (Todo el mundo se empareja en el cementerio)

“Campo Nfinda (el cementerio) está bueno: de allá nadie regresa “:

“¡Bulla-bulla!, son mosquito na má.” O también “¡Guari-guari! (mentiroso), son guasasa na má”¹⁰²

En esta relación, algunos proverbios se expresan completamente en lengua conga – ignoramos si se trata del kikongo, del lingala, del kiyombe, del kiluango, del kituba, lenguas que según investigaciones atestan su presencia en el habla palera en Cuba:-

“Mundele kuakila kon mukanda bafiote kualikila bititi “: El blanco sabe con la pluma y el negro con la yerba.

Mundele quiere bundanga: El blanco quiere conocer lo misterioso.

Nkusururú Nsambia ampungo; nkusururú Nsambia ntoto: Dios en el cielo; Dios en la tierra.

Nganga contra nganga: Fuerza contra fuerza. Energía contra energía. Las energías luchan como los hombres.

Taka Lubuisa bafungo ba Kongo guaddiá bando: El demonio siempre está dispuesto a acabar con el mundo.

Muana luke kualukila suame: el muchacho sabe correr para recordar¹⁰³.

En otros proverbios se alude a hechos históricos acaecidos en África: “*La guerra de Loanda siempre está retoñando.*”

En esta relación de proverbios existe uno utilizado por Don Fernando Ortiz como exergo en su obra *El engaño de las Razas* sobre el tema del racismo y de la relación entre hombres negros y blancos: “*Cucaracha no tiene razón en el gallinero*”. Este mismo proverbio es recogido por Lydia Cabrera en *Refranes de negros viejos* en dos versiones: la primera es de Calazán Herrera, famoso santero ya fallecido, “*En tribunal de gallinas, cucaracha no tiene votos.*”. La segunda versión parece de origen congo: “*Cabildo l’angainagallo, no entra cucaracha*” (En el cabildo de los gallos y las gallinas, la cucaracha no se atreve a entrar¹⁰⁴).

Díaz Fabelo recoge también numerosos proverbios donde se reflejan actitudes y concepciones heredadas de la etapa esclavista y en los cuales se refleja una forma de racismo anti-racista como respuesta a la discriminación racial, social y económica:

Cuando el blanco dice que te quiere te va a usar. Cuando el negro te quiere te va a servir.

Cuando el blanco se ve apretado busca la brujería más mala.

El blanco dice que el negro es bueno cuando lo necesita.

¹⁰¹ Teodoro Díaz Fabelo. *Diccionario... Opus cit.*, pág. 32.

¹⁰² *Ibidem*, 124.

¹⁰³ *Ibidem*, 32-34.

¹⁰⁴ Lidia Cabrera. *Refranes de negros Viejos*. La Habana, ed. C. R., 1955, pág. 20.

El blanco le pide a Dios oro, poder, bienestar y mujeres. El negro le pide salud, tranquilidad y comida.

El poder del blanco es con el cuero, el del negro es con el santo y la yerba.

Esos son de los que le tiran a los negros que los limpian.

Lo que les interesa a los blancos es mandar y tener dinero. ¡Pero el dinero no lo es todo!

Los blancos se lo cogieron todo.

Los blancos saben más que los negros porque son más tramposos.

Los blancos son los dueños del diablo y del infierno.

Los blancos trajeron a los negros para que les trabajaran.

Los que son los amos viven mejor que los que son esclavos o pobres¹⁰⁵

Otros proverbios de esta relación son muy empleados en África: *“El perro tiene cuatro patas pero no puede coger cuatro caminos”*. Este mismo proverbio se expresa en lingala, una de las lenguas de la cuenca del río Congo, *Mbwá na makolo mineí, akotámbola nzelé míbale te. El perro, con sus cuatro patas, no puede tomar dos caminos.*

“La jicotea vive mucho porque es prudente”. “Que no te agarren por la boca, que tú no eres pez”. “Perro no come perro”.

Una de las culturas religiosas más conocidas en el occidente cubano es la de la Sociedad Secreta Abakuá, complejo que desborda los límites religiosos por las características de su música y sus bellos e interesantes rituales y expresiones litúrgicas y literarias que se expresan en una lengua empleada por los hombres miembros de esta asociación como medio de comunicación. Sin embargo, al igual que sucede con otras lenguas africanas en Cuba, cada día se pierden elementos de su sintaxis o de su vocabulario, se empobrece al desaparecer los conocedores más ancianos.

Los abakuás expresan el tesoro de la sabiduría mediante proverbios, tales como los siguientes recogidos por Lydia Cabrera:

Abasikiri osairo saiko -“Mientras hay Dios, hay diablitos”.

Ndafía akaríke abasí obón efi – Dios en el cielo y abakuá en la tierra.

Nyuaó manga tereré – Lo que se firma no se borra.

Itón yerekibón, yerekibón itón. – No hay peor cuña que la del mismo palo.

Awuarandaria awuarandaria serí – Al amigo como amigo, al enemigo como enemigo.

Inúa aboro butón kusón inúa – Las cosas no se hablan más de una vez.

Ñanga sure akama irio fembe – Piense bien lo que va decir y... hable.

Abaseme kisongo basame obi sori soroñongó – Lo que se puede hacer hoy, no se deja para mañana.

Ekue uson obonekué, erubé mbori mapá, eriero - Chivo que rompe tambó, con su pellejo paga.

Asere ebión beromo, itá maribá ndié ikrukoro – Cuando el sol sale, sale para todo el mundo.

Champompón champompón nanga de besoá – Lo que fue ayer, no es hoy.

Afogoró pampáná beretó – El muerto se va solo¹⁰⁶.

La Regla de Osha o Santería, complejo socio-cultural-religioso cubano que tiene como antecedente la religión de los yorubá, es el venero más rico en cuanto a la música y la literatura oral que nos ha llegado de África. En ella se emplea el yorubá como lengua ritual

¹⁰⁵ Díaz Fabelo. *Ibidem*. Pág. 34.

¹⁰⁶ Lydia Cabrera. *Refranes de...* *Ibidem*.

tanto en los **suyère** o cantos a los **orisha**, dioses yorubá, como en los rezos, invocaciones, **oriki** o cantos a una persona o deidad, como también en proverbios, enigmas y adivinanzas.

Los siguientes diez refranes lucumí, muy populares en Cuba, han llegado hasta nosotros "de boca a oreja" en yorubá:

- *Boyuri enu sodlake* - Mira, oye y calla.
- *Oso maye obokanle* - Cambió camino por vereda.
- *Layé laguá layé laa fisí* - Todo lo que sabemos se queda aquí.
- *Osha owó lasin se orisha* - Santo, si tú no me das, nada tengo que darte.
- *Eníosi aná osí* - Una mano lava la otra y las dos lavan la cara.
- *Beberikí sina* - El que no sabe pregunta.
- *Osha towinini la ase* - Hay que hacer por quien hace por uno.
- *Omó oluyúe arebáa* - tanto quiere a su hijo que le va a sacar los ojos.
- *Molé yakoyá ochukuá weikoko* - Cuando la luna sale no hay quien la apague¹⁰⁷.

Cualquier santero o creyente de **Osha**, le citará estos proverbios y muchos más, pero también personas no vinculadas a esta religión los utilizará, desconociendo que llegaron a nosotros gracias al diálogo oral yorubá-cubano; otros, los utilizarán precisamente por saber que provienen de África, uno de nuestros mayores troncos étnicos.

La Regla de **Osha** o Santería emplea tres sistemas adivinatorios, el Biagué (el coco), el Dilogún (los caracoles) y el de Ifá.

El oráculo de Ifá es el más completo de los tres sistemas adivinatorios empleados por los yorubá. En él están presentes interrogaciones ontológicas que el hombre siempre se plantea: la búsqueda de la verdad, del origen de la vida, de su razón de ser, del destino de la humanidad y del destino individual.

Un **oluo** o **babalawo**, sacerdote de Ifá de alta calificación, de mucha experiencia, conoce, en Cuba, cerca de cinco mil **patakin** o historias relacionadas con los **orisha** y que responden a un **odu** o "letra" por el que habla Ifá. Cada **odu** tiene su signo gráfico trazado por el **babalawo** sobre los polvos blancos que esparce sobre el tablero. A cada **odu** o "letra" le corresponde un refrán o proverbio.

Lo mismo sucede con el Dilogún, sistema adivinatorio de menor complejidad que el de Ifá - pues tiene menos "letras"- pero más extendido, pues sus oficiantes son santeros con experiencia y ashé, capaces de "leer" el caracol. En él, mediante la utilización de caracoles caurís (Cypraea Moneta), los santeros consultan a Eleguá el dios de los caminos, los cambios y el destino. En este sistema también los odu o letras, marcados por la forma en que caen los caracoles, están ilustrados con proverbios.

Estos refranes o proverbios son yorubá, pero en el *Manual de Santería* de Pedro Arango, así como en otros que se venden o distribuyen en las redes de santeros y que están realizados en computadoras, los mismos aparecen en español al lado del nombre de cada una de las principales letras u **odu** y combinaciones de ellas. Algunos **odu** son resumidos mediante una frase lapidaria, cuyo sentido hermético se aclara al vincularlo con las historias o **patakí** que ilustran el **odu**. En yorubá, estas frases son proverbios, pero su traducción al español no es la mejor al omitirse uno de los verbos u otro elemento portador de sentido.

Debemos recordar que a los lucumí al llegar a Cuba, al igual que a otros africanos esclavizados, les fue prohibido aprender a leer y escribir en español y por lo tanto no lo

¹⁰⁷ Lorenzo Suyol."Los orishas de Cuba": en revista *Cuba*, La Habana, abril de 1967, pág. 43.

dominaban correctamente, y que en la actualidad hay pocos hablantes del yorubá, en nuestro país, capaces de hacer una traducción correcta. Otra hipótesis posible es que la sentencia que resume el **odu** nos remita a la historia o **patakin** en la que el proverbio es explicado, por lo que algunos nos resultan un tanto oscuros. En algunos proverbios se nota la omisión de palabras de enlaces y en ocasiones, de una parte del proverbio. Además, las formas en que Arango transcribe los nombres de los odu u odun, no es la yoruba, es una versión cubana.

Los principales **odu** con sus proverbios son los siguientes:

***Okana:** "Por uno empezó el mundo, si no hay bueno, no hay malo".*

***Eyi oko:** "Flecha entre hermanos".*

***Oggunda:** "Decisión y tragedia por una cosa".*

***Irosun:** "Nadie sabe lo que hay en el fondo del mar".*

***Oche:** "La sangre corre por las venas".*

***Obbara:** "De la mentira nace la verdad".*

***Oddi:** "Donde hizo un boyo por primera vez".*

***Eyi Onle:** "La cabeza lleva el cuerpo, un solo rey gobierna un pueblo".*

***Ossa:** "Su más amigo, es su peor enemigo".*

***Ofun Mafun:** "Donde nace la maldición".*

***Ojuani Chober:** "Sacar agua con canasta: mal agradecimiento".*

***Eyila Chebora:** "Cuando hay guerra, el soldado no duerme".*

***Metanla:** "Donde nace la enfermedad: sangre enferma".*

***Merinla:** "Familia que no se lleva bien, existe la envidia".*

***Medilogún:** "Usted vino a este mundo para ser sabio, si escucha consejo".*

De la combinación de estas letras surgen otras que a su vez se expresan a través de un proverbio. Por ejemplo:

***Ossa-Oché:** "Si Ud. no sabe vivir aquí, va a aprender allá".*

***Ossa-Obbara:** "Dos carneros no beben agua en una misma fuente".*

***Ossa-odd:** "Dos narizudos no pueden besarse".*

***Ossa-Unle:** "Después de frita la manteca, vamos a ver los chicharrones que quedan".*

Las sentencias y proverbios de algunas letras u **odu** resultan oscuras para el neófito, pero otras resultan muy familiares y "cubanas".

Si bien el proverbio se define por su empleo y en este caso sirve para interpretar el destino de una persona, en sí mismo son un símbolo de la sabiduría popular. Cuando se emplean, aunque aparentemente no tengan nexos con una realidad dada, siempre se trata de evocar algo no evidente de esta realidad.

Un mismo proverbio puede adquirir distintos matices e incluso significados según las circunstancias a las que se aplique. Por ello, estos proverbios, utilizados en el oráculo de Ifá y en el Dilogún, se convierten en un lenguaje cerrado como una concha, codificado, al que sólo tienen acceso aquellos que conocen lo que ellos esconden.

Cada uno de los proverbios que corresponden a un **odu** constituye la moraleja de uno o varios **patakin** (historia del oráculo de Ifá, que también se emplean en el dilogún). Por ejemplo al **odu Obara**, le corresponden, además del proverbio "De la mentira nace la verdad", otros proverbios: "La lengua es el azote del mundo". "El rey no miente"

Estos proverbios se ven ilustrados por relatos o leyendas muy interesantes, cuyo protagonista es Obara (Shangó joven). Estos patakin se aplican al individuo que se consulta y le sale esta "letra" u **odu**.

La primera de estas leyendas se titula "Obara miente y no miente". En ella se cuenta como:

La palabra de Obara era tenida por engañosa; más cada palabra de Obara escondía una verdad profunda.

Una vez Obara, en el pueblo de los **orisha**, invitó a comer a todos los santos. Terminado el banquete, dijo Obara:

- "¡Ni yo ni mi mujer hemos comido!" -y la cara le relucía de contento.

Los santos respondieron a una: - "¡No es verdad!" -y se marcharon contrariados comentando los embustes de Obara que no perdía ocasión de mentir o confundir.

Visitaron a Olofi, Padre y Señor de los Santos: el Amo distante de todo lo creado, que no visita las cabezas y que nadie ha visto.

Le dijeron: - ¡Obara miente. En un banquete opíparo, con la boca aún grasienta, nos asegura alegremente que no ha comido!"

- "Venid todos dentro de tres días; decidle a Obara que le espero" -responde el Viejo de eternidad- "Quiero veros reunidos con Obara." A los tres días se presentaron los Santos:

- "¿Estáis todos?" -preguntó Olofi.

Un instante se miraron unos a otros, y Eleguá, el más pequeño, el que abre y cierra los caminos, respondió malicioso:

- "Falta Obara..."

Explicaron los santos: -"Obara nos dijo que vendría; más sucio y andrajoso ¿había de presentarse Obara en casa de Olofi?, y estaba sucio, cubierto de arapos repugnantes. Obara no vendrá..."

Un jinete de blanco, en un gallardo caballo blanco apareció a lo lejos descendiendo la cuesta de una loma.

- "¡ Es Obara!" - dijo el Viejo Señor del Cielo.

- "¡Ah, el mentiroso!" -exclamaron los Santos despechados-, "¡Ved como siempre nos engaña!"

Mas Obara antes de acudir a la cita de Olofi había practicado ebbó; había purificado su corazón, su cuerpo y sus ropas y hecho rogación. Había limpiado su corazón y sus ojos.

Cuando Obara resplandeciente de blancura saltó de su caballo y vino a postrarse a los pies de Olofi, éste se volvió a los Santos, severo, y les mostró a Obara; su pureza fundida en su pureza.

Después, el viejo de eternidad dio una hermosa calabaza a cada uno. A cada uno según su categoría. A Obara entregó la que no era deseable, la más pequeña; y los despidió en silencio.

Los santos retornaban enfadados a sus casas, creyendo que el padre se había reído de ellos; ya lejos, Ochosi protestó en alta voz:

- "¿Para esto nos ha llamado Olofi? ¿Para regalarnos una calabaza?" -y con viva indignación arrojó la suya al borde del sendero.

- "¡Es una burla!" -asintieron los demás y se aligeraron despectivamente de su carga. Obara... Obara guardó preciosamente su menguada calabaza y respetuosamente fue recogiendo una a una las que los Santos habían arrojado al pasar y se dijo:

- "¡No saben apreciar lo que el Padre nos da con sus manos!"

En su casa Obara se desprendió de su traje de albura y volvió a cubrirse con sus andrajos sucios, terrosos y se marchó al campo a labrar. Su mujer tomó una calabaza para cocerla. Apenas comenzó a picarla halló que la calabaza estaba llena de oro. Llegó Obara. Le mostró el portento y Obara dijo:

- "No podemos disponer de ese tesoro, ni podemos comer de esas calabazas."

Y Obara durmió tranquilo.

No transcurrió mucho tiempo sin que Olofi enviar a buscar a los Santos.

Solo Obara hizo sarallemo. Volvió a revestirse de blancura.

Solo Obara refrescó su cabeza, limpió su corazón y sus manos. Y Olofi cuando todos estuvieron reunidos, les preguntó:

- "¿Qué habéis hecho con mi regalo?"

Ningún Santo se atrevía a responderle.

- "¿Y tú Obara?"

Obara le presentó su pequeña calabaza. Le refirió cómo había recogido las calabazas que todos despreciaron; lo que había hallado dentro de una.

- "Tuyo es el oro escondido" -dijo Olofi-. "¡Verdad cuanto hable tu lengua mentirosa!"

La blancura de Obara se confundía con la blancura de Olofi.

Los Santos humillaron sus frentes.

De la mentira nace la verdad¹⁰⁸.

Este proverbio ilustra una historia que se aplica a una situación personal, a la vida de una persona, pero contiene también una meditación profunda sobre la conducta humana y la relatividad de las apariencias que surgen de la contraposición de dos pares dialécticos: la mentira y la verdad. De una forma lapidaria, ilustra, con pocas palabras, una enseñanza.

La enseñanza vehiculada por el proverbio puede aplicarse a una multitud de situaciones. Es por ello que el proverbio enunciado neutro y disponible, sólo cobra sentido y consistencia en un discurso determinado y según la intención del interlocutor. Otro aspecto a señalar es que estos proverbios no son consejos directos, establecen cómo son las cosas, qué se debe hacer.

Es bueno recordar el origen de estos proverbios: África. Son yorubá y también cubanos. Los proverbios del oráculo de Ifá y del Dilogún -parte esencial de la Regla de Osha o Santería- a pesar de su africanía indudable forman parte ya y para siempre de la cultura cubana.

¹⁰⁸ Lydia Cabrera: *Cuentos negros de Cuba*, Ediciones Nuevo Mundo, La Habana, 1961, pp. 21-23.

Hemos preferido citar la versión que de este patakin hace Lydia Cabrera en sus *Cuentos Negros de Cuba* por su belleza literaria, aunque es un patakin que sigue siendo relatado por oriaté, babalawo y omo osha (hijos de ocha o iniciados en la santería). (Nota de la A.)

Muchos autores cubanos han realizado una inmersión en el tesoro semiológico de la cosmovisión africana en Cuba, recreando su mundo de permutaciones infinitas en el que entes divinos, humanos, fuerzas de la naturaleza, objetos, plantas, rocas, animales, se interrelacionan. La recreación de la literatura oral transmitida por los africanos y sus descendientes está presente cada vez más en nuestra literatura escrita en cuentos, relatos, novelas, obras de teatro. Existe una incontable pléyade de autores inmersos en la labor de salvaguardar este patrimonio y darlo a conocer. De esta forma, se incorporó la herencia cultural africana y al hombre negro, con su peculiar manera de ser, como uno de los componentes básicos de nuestra identidad.

El árbol de las palabras florece en África y en América con singular vitalidad. Es mediante la palabra, la transmisión de conocimientos de boca a oreja y de corazón a corazón que el legado cultural ancestral africano vive y continúa cumpliendo las funciones seculares a pesar de las mutaciones geográficas, económicas, sociales y políticas: en nuestro país la relación oralidad-africanía es una realidad perceptible que se adentra en lo más profundo de nosotros. El árbol de las tradiciones orales se enraíza en el pueblo, es su cultura y continúa dando frutos en África y en América.

PATAKIN, TRADICIÓN RELIGIOSA

En Cuba, se conservan manifestaciones literarias de origen lucumí, muy populares y ricas en todo tipo de matices, incluyen una amplia gama: oraciones, cantos, invocaciones, conjuros, saludos y alabanzas en forma de divisas, llamados **oriki** en yorubá, nombres religiosos u orukos, fórmulas mágico-religiosas, proverbios, relatos o **patakin** y el pensamiento contenido en el oráculo de Ifá.

De manera feliz para nuestro enriquecimiento cultural, podemos encontrar aún:

... cuentos africanos conservados casi intactos en esta isla de América, no obstante el enorme obstáculo de su traducción indocta desde unos idiomas ya lejanos en espacio y tiempo, aglutinantes, desbordados en metáforas y muy musicales, a otro lenguaje actual pero aún indómito, de tradiciones imponeídas, de distinta estructura sintáctica y prosódica y menos plasmable al ritmo y al tropo onomatopéyico¹⁰⁹.

Los miles de **patakin** o narraciones -acerbo cultural vivo conocido de "boca a oreja", contado y memorizado por los babalawo y los oriaté, y también por creyentes - reflejan los avatares o caminos de los **orisha**: algunos son leyendas etiológicas, otros son parábolas mitológicas, y otros fábulas-cuentos cuya moraleja puede tener trasfondos filosóficos.

Si bien como ya hemos afirmado, los patakin ilustran los avatares de los orishas durante el período humano de sus vidas, también existen muchas de estas historias donde intervienen los animales, bajo la forma de fábulas-cuentos. Estas fábulas-cuentos en África se encuentran en todas las regiones. La función principal es la de entretener con las peripecias de la liebre o las de la tortuga o la araña, pero en todas subyace una lección de moral práctica para la vida, una enseñanza. Muchos cuentos de animales ilustran un proverbio o terminan citando alguno y actúan como parábolas. Sin embargo, nunca pensé que los cuentos de animales africanos tuvieran una función religiosa hasta que descubrí su existencia dentro del corpus del oráculo de Ifá y el del Dilogún.

La palabra africana siempre postula una visión religiosa del mundo, aunque en ocasiones no lo parezca. De todos estos patakin pueden extraerse enseñanzas para la vida,

¹⁰⁹ Fernando Ortiz. Prólogo a: *O Mío yemayá* de Romulo Lachatañeré. La Habana, editorial. José Martí, 1994, pág. IX-X.

incluso para los no creyentes, aunque todos están vinculados con la religión a través del oráculo de **Ifá** y el del **Dilogún**.

Cada "letra" u **odun** de estos dos sistemas adivinatorios -el de Ifá y el de Dilogún- puede estar ilustrada por uno o varios **patakin**. Generalmente, cuando un creyente se "registra", se narran estas historias esclarecedoras que ponen de manifiesto la sabiduría y seriedad con que se abordan los problemas vitales del ser humano en esta religión.

La literatura oral africana es la parte más bella de esta tradición oral de conocimientos, por la riqueza y variedad de sus géneros, por la profundidad del pensamiento que en ella se expresa y la originalidad del universo descrito. En tanto que discurso cargado de significaciones, esta literatura revela, en su formulación, una reflexión pertinente y se le considera por parte de los miembros de las sociedades africanas como "palabra profunda" -con gran carga semántica- opuesta a la palabra que caracteriza los intercambios cotidianos.

Por otra parte, algunas manifestaciones literario-religiosas, al pasar de África a Cuba, del yorubá al español, han sufrido modificaciones de importancia al perderse elementos sustanciales que cambian incluso el mensaje o enseñanza. Un ejemplo de la aseveración anterior es el siguiente patakin que presentamos en una versión africana, traducida del inglés por el babalawo y profesor Adrián de Souza de un libro del investigador yorubá C, Osamaro Ibié que recoge todo lo relacionado con el el odun EjiOgbe (la obra tiene tres volúmenes) y en una versión cubana publicada primero por Lorenzo Suyol y luego por Rogelio Martínez Furé:

“Esto sucedió cuando la Muerte viajó al mundo para llevarse al hijo mayor de Orúnmilà, Sacrificio, porque él había estado ayudando al hombre a que evitara la embestida de la Muerte.

Como la Muerte descubrió en el Cielo que Sacrificio, el hijo de Orúnmilà estaba ayudando al hombre en la Tierra para prevenirlo de su ataque, decidió ir en su busca personalmente. Sacrificio era famoso por sus triunfos y pericia en el juego de ayo y un día, la Muerte decidió ir a la Tierra a desafiar a Sacrificio a un concurso del mismo. Al llegar a la casa de Sacrificio, la Muerte lo desafió a un torneo de ayo con la advertencia de que si él vencía, lo mataría y lo llevaría al Cielo, lo que significaría el final de toda forma de sacrificio en la Tierra. Por otra parte, si Sacrificio salía victorioso, él (la Muerte) se abstendría para siempre de venir al mundo.

El juego empezó de buena fe y hubo varios desafíos en los que la Muerte salió victoriosa la mayor parte del tiempo. Hacia el anochecer de aquel día, mientras los concursantes se estaban retirando para proseguir el juego a la mañana siguiente, la Muerte hizo notar que al otro día se completaría un mes desde que él había estado derrotando a Sacrificio en el juego, quien en su ignorancia replicó indagando cómo era posible que la Muerte reclamara haberle estado derrotando durante un mes entero cuando habían jugado únicamente un día. La Muerte explicó el enigma recordándole que la Luna nueva iba a aparecer al día siguiente. Sacrificio discutió diciéndole que lejos de aparecer al día siguiente, la Luna iba a aparecer al tercer día. El debate se resolvió cuando la Muerte enmendó su temprana advertencia declarando que no importaba si él vencía o no a Sacrificio en el juego de ayo. La nueva condición fue que si como él ya había proclamado la Luna nueva aparecía al día siguiente, no sólo se llevaría a Sacrificio al Cielo, sino que invariablemente continuaría regresando al mundo a llevarse a seres humanos. Si por otra parte, la Luna aparecía al tercer día, tal y como Sacrificio había vaticinado, él no sólo lo dejaría tranquilo sino que dejaría de venir al mundo a llevarse a otros seres humanos. Bajo esa apuesta, se retiraron por causa de la noche.

Después de esto, Sacrificio le relató a su padre Orúnmilà cómo él había discutido con la Muerte sobre cuándo debía aparecer la Luna nueva. Rápidamente, Orúnmilà revisó el calendario y descubrió que fiel a la predicción de la Muerte, la Luna debía aparecer al día siguiente. El se quedó perplejo, sin embargo, consultó a su instrumento de adivinación sobre qué hacer en esa situación. La adivinación le aconsejó que ofreciera un macho cabrío a Eshu inmediatamente. Sacrificio ofreció el macho cabrío sin tardar, rogándole a Eshu que evitara que la Muerte lo venciera en el concurso, porque ello tendría gran repercusión en toda la Tierra.

Después de comerse su macho cabrío, Eshu fue al Cielo a visitar el hogar de la Luna. Por su parte, la Luna solamente tiene un vestido para ponerse cuando viene al mundo. En la mañana lo había lavado y extendido sobre el césped de su patio para que se secara antes de ponérselo por la noche. Cuando Eshu llegó a la casa le preguntó cuándo debía hacer su viaje mensual al mundo. La luna le replicó que iba esa noche. Con eso, Eshu partió. En ese instante del día, el Sol se estaba empezando a retirar de su diario viaje a la Tierra. Entonces Eshu reunió a los niñitos del Cielo para que jugaran y pisaran el vestido blanco de la Luna que ya estaba seco. Los niños marcharon sobre la tela con sus pies sucios y se estropeó totalmente. Dejaron la tela en tal estado de suciedad que la Luna apenas habría sido visible de haber aparecido con él.

Cuando al anochecer la Luna se levantó para recoger la túnica, descubrió que los pequeñitos del cielo la habían ensuciado. Entonces dio orden de degüello y saqueo, amenazando con castigar a los niños del Cielo. Mientras se movía para golpear, Olodumare intervino para averiguar qué estaba pasando y la Luna le contó lo que los niños del Cielo le habían hecho a su ropa. Olodumare amonestó a la Luna por pretender dar castigo a los niños inocentes por causa de un simple error y le preguntó si no habían sido esos mismos niñitos los que la aclamaban cada vez que hacía su aparición mensual. ¿Iba a olvidar las canciones de alabanza que le hacían aquellos niños por causa de un error fortuito? Olodumare preguntó. Entonces, la Luna replicó pidiéndole disculpas por haber sido tan olvidadiza y perdonó a los niños. La luna decidió que lavaría su vestido al día siguiente y lo extendió sobre una tendedera, en lugar de hacerlo en el suelo, para que se secara y así aparecer en la Tierra.

De regreso a la Tierra, la Muerte y todos los demás esperaron en vano que la Luna saliera esa noche. No fue hasta que la noche y el día siguiente pasaron que la Luna apareció finalmente. Antes de eso, la Luna venía a la Tierra generalmente cada treinta días. Fue a partir de esa época que empezó a aparecer cada treinta y un días. Cuando la Luna apareció al fin al trigésimo primer día, la Muerte admitió ante Sacrificio que los acontecimientos habían demostrado que él tenía razón y prometió no hacer acto de presencia nunca más en la Tierra.

Así fue como Orúnmilà con su hijo Sacrificio, acertó en desterrar a la Muerte de la faz de la Tierra¹¹⁰.

Versión cubana:

El hijo del babalao y el hijo de la Muerte

¹¹⁰ C. Osamaro Ibie: *Ifism the complete work of Orunmila*, Vol. 2, *The odus of EjiOgbe*. En Adrián de Souza Hernández: *El sacrificio en el culto de los Orichas*, La Habana, Cuba, Ediciones Ifatunó, 1998. (Se han respetado la redacción y ortografía original. N. de la A.)

El hijo del babalao y el hijo de la Muerte estaban siempre discutiendo. Un día, mientras jugaban, el hijo del babalao se acordó que su padre le había dicho que regresara a casa antes que saliera la luna.

-Debo irme, se me va a hacer tarde. Mi padre me pidió que regresara antes que saliera la luna.

El hijo de la Muerte, por llevarle la contraria, le contestó:

-No te apures, hoy no sale la luna.

-¿Cómo no va a salir? ¡Hoy hay luna nueva!

El hijo de la Muerte se quedó callado porque, efectivamente, la luna salía esa noche. Pero como al hijo del babalao le encantaba discutir, hasta el punto de inventar mentiras con tal de conseguirlo, se detuvo y dijo:

.Jugaré un rato más porque la luna no saldrá hasta el tercer día.

El otro lo miró burlón:

No seas bobo, la luna sale el primer día.

- Mentira – le replicó el muchacho, contento de que le había incitado a discutir -. Tú no vas a saber más que mi padre que es un babalao de prestigio. Él fue quien me lo dijo.

El hijo de la Muerte le preguntó molesto:

-¿Qué te juegas a que la luna no sale el tercer día?

-La vida – contestó el otro, sin pensarlo.

Luego cada uno regresó a su casa por su lado.

Cuando el hijo del babalao le contó a su padre la discusión, éste le reprendió.

-¿Qué has hecho, no sabes que la luna sale el primer día?

Sí, pero ese bobo no puede ganarme a mí que soy el hijo de un babalao.

Por esa discusión vas a perder la vida.

Rápidamente el babalao le hizo una rogación con eboreo, ekó, ekú y ejá. Lo envolvió todo en un cuero de chivo, al que le untó bastante manteca de corajo, y le dijo a su hijo:

Ve y colócalo en una loma bien alta.

Así lo hizo. Poco después vino un perro a lamer el cuero, y pisándolo distraídamente, se manchó una pata. Esa noche, cuando la luna iba a salir, se manchó un lado de la cara y, avergonzada, no salió. Al otro día asomó la otra parte de la cara, y le pasó igual.

Al tercer día, asomó la cara, pero tarde.

Así pudo ganar la apuesta el hijo del babalao. Gracias a la rogación que le hizo su padre¹¹¹.

¹¹¹ Patakin recogido por Lorenzo Suyol en “Los Orichas de Cuba”, revista Cuba, 1967; y por Rogelio Martínez Furé en: *Diálogos Imaginarios*. La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1997, pág. 228-229.

Al pasar de África a Cuba, este patakin sufre variaciones importantes como podemos apreciar en la versión cubana. Ésta es más corta y ágil, pero menos trascendente: toda la primera parte en la que la Muerte decide eliminar a Sacrificio por medio de un torneo de ayo, en el que está seguro de ganar, no aparece en el relato cubano.

El juego de ayo es un juego muy popular en África, que requiere de gran agilidad mental y consiste en un tablero con huecos que se deben llenar de piedras mientras se pronuncia una adivinanza; el oponente debe poder adivinar. Cuando leí el patakin, esta escena me recordó otras de la literatura africana tradicional y también de la contemporánea.

En el gran poema épico sobre Sundiata, fundador del imperio de Malí en el siglo XIII, cuando el héroe comienza su exilio, se detiene en el reino de Masa Konkon, un rey hechicero que lo acoge con su familia. No obstante, Masa Konkon I se deja sobornar por la madrastra de Sundiata, la reina del Manden, quien desea la muerte del héroe. Masa Konkon desafía a Sundiata a un partido de Wori, nombre que recibe el juego del ayo entre los malinkés. Masa Konkon era invencible en ese juego:

-Si gano -¡y soy yo quien ganará! - ¿Qué me darás?

Todo lo que quieras; es decir, lo que me pidas.

¡Si gano, te mato!¹¹²

Comenzaron a jugar, pero es Sundiata quien lo vence, pues conocía de antemano su estrategia gracias a que el hijo de Masa Konkon lo había puesto sobre aviso.

Esta escena del desafío me recordó también un juego de ajedrez entre un obispo católico europeo y el rey de un imperio africano que pone fin a la novela “El deber de Violencia” del maliense Yambo Ouologuem. Ambos simbolizan civilizaciones opuestas: el África tradicional con su historia y su cultura, y Europa con su visión judeo-cristiana del mundo.

Por otra parte, en el patakin africano, el objetivo de la Muerte es poder seguir visitando la tierra para llevarse a los seres humanos, mientras que en el patakin cubano este no es el objetivo del hijo de la Muerte, el cual solamente desea vencer a su amigo en la discusión. Además, al pasar de África a Cuba, los personajes pierden envergadura y trascendencia para alcanzar en ocasiones un nivel picaresco e ingenuo: son niños que juegan. La Muerte y el dios de la adivinación Orúnmilà no aparecen en el patakin cubano, ni tampoco Eshu, dios del destino que si lo desea, interviene y tuerce todo, y utiliza una treta para lograr su objetivo. Aunque en Cuba, Eshu-Eleguá sigue siendo el mediador universal al que se dirige siempre el primer sacrificio con este fin. De igual modo, se pierde el pasaje donde se narra la vida en el cielo, donde intervienen Olodumare y la Luna.

La forma de hablar no es solemne y adopta el habla coloquial del cubano, quizás porque ambos ya no se juegan el destino de la humanidad, sino el destino del hijo de un babalao.

Lo que sí se pone de relieve en ambas versiones es que la “rogación”, el sacrificio o ebó, se mantienen como la solución para el conflicto. La figura de Orúnmilà -dios de Ifá- y la del babalao no sufren menoscabo: ambos hallan la solución: hacer ebó o “rogación”. Sin embargo, en el relato cubano, no se menciona que el babalao consulte a Ifá para saber qué tipo de rogación o ebó debía hacer.

Desde hace mucho tiempo los patakin utilizados en la santería o Regla de Osha cubana se han traducido en un español que corresponde al habla normal del cubano,

¹¹² Camara Laye. *Le Maître de la Parole. Kouma Lafôlo Kouma*. París. Plon, 1976.

aunque con errores de sintaxis, reiteraciones, onomatopeyas. Las versiones orales que hemos escuchado, quizás porque el que las ha dicho no posee el arte de contar o porque simplemente lo ha hecho para ilustrar un aspecto de la vida, para ejemplificar como si se tratase de una parábola, no alcanzan la belleza de las versiones recogidas por reconocidos escritores.

Al pasar de lo oral a lo escrito, se transgreden los códigos orales y se adoptan los propios a la literatura escrita de origen europeo. Con este procedimiento, se quiso salvar estas manifestaciones del olvido y aunque la creatividad no se ve disminuida, ni reducida al mimetismo de lo que fue una narración oral, se logra una recreación en la cual se tocan los límites entre la Palabra y lo escrito. La palabra, al recibir el tratamiento propio de la transposición a una literatura literaria escrita se fija, se “cierra”, pero la Palabra es abierta y por ende susceptible de cambios, de variaciones propias de la oralidad, en las que interviene la situación, comentarios, acotaciones.

Entre los precursores, Lydia Cabrera, investigadora que en 1936, publica en París *Les Contes Nègres de Cuba* (*Cuentos negros de Cuba*, en español, publicado en Cuba, en 1940.) en momentos en que el Movimiento de la Negritud redescubría, por una elite intelectual negra residente en esa ciudad, los valores autóctonos de las culturas africanas y de la diáspora negra americana; seguida por el mulato santiaguero Rómulo Lachatañeré, quien en 1938, publicó en Manzanillo, Oriente, su ya clásico *¡O mío Yemayá!*.

Posteriormente, Lydia Cabrera -quien fuera iniciada en este universo por Don Fernando Ortiz, su entonces cuñado- escribiría sus famosas obras consideradas clásicas del género: *El Monte* (1954), *Anagó, vocabulario lucumí (el yoruba que se habla en Cuba)* (1957), *La sociedad secreta abakuá* (1959), *Ochún y Yemayá* (1974), *Anaforuana* (1975), por no citar más que algunas de ellas.

Los relatos que contiene el volumen de *Cuentos Negros de Cuba* están escritos con maestría, a pesar de la dificultad que supone el lograr una versión en español correcto pero que recoja, sin embargo, la forma de hablar de estos hombres aún muy marcada por la influencia de lenguas africanas y el desconocimiento de la lengua impuesta. Es decir, que estos relatos pasaron de las lenguas africanas a un español aún no dominado, de ahí al habla popular cubana –español mezclado de afronegrismos – y de éste a la lengua literaria.

Lydia Cabrera optó por hacer una versión de estos textos tradicionales de origen africano siguiendo las normas de la literatura escrita. Aunque siguen el hilo de la historia, no han sido concebidos como una relectura de relatos orales; por el contrario, con las armas de las figuras literarias logró un discurso que expresa, sin empobrecerlo, la exuberancia propia de la oralidad africana en Cuba.

Estos cuentos encuentran su origen en diversas culturas del continente africano, pero otros recogen elementos de definida cubanía. Algunos son de clara procedencia yorubá como el de *Obara miente y no miente*, pero en otros encontramos asuntos muy tratados por variadas culturas de África como son los del tipo fábula con personajes como el tigre, el elefante, los pájaros, el perro, etc., y donde a partir de situaciones que se producen entre los animales se comunican enseñanzas prácticas para la vida. Las más singulares son aquellas leyendas de carácter cosmogónico y ontológico que recogen mitos que se encuentran en civilizaciones de otros continentes como el del diluvio universal; hay otras que podríamos calificar de surrealistas como aquella en que Dios hizo al hombre soplando sobre su caca o la de la oreja y el mosquito.

En los *Cuentos Negros de Cuba*, Lydia Cabrera recoge el testimonio oral, la voz, de viejos criollos, cubanos descendientes inmediatos de africanos esclavizados, a los que sus padres en el secreto de las largas noches en los barracones contaron las leyendas, mitos y

fábulas de los que trasciende la poesía de la imaginación y/o la burla de todas las convenciones, como modo de escapar a las difíciles condiciones impuestas, así como también una filosofía de la vida y una cosmovisión que proviene de África.

Recordamos en artículos, coloquios, ensayos, tesis, dedicados a Lydia Cabrera y su obra, se habla de los valores literarios de los *Cuentos Negros de Cuba*, de su vinculación con mitos y leyendas de otras culturas de la humanidad, olvidando que lo más importante es que Lydia Cabrera, en sus obras, recogió la oralidad de las fuentes vivas ya desaparecidas de los años treinta, cuarenta y cincuenta, de santeros, mayomberos, kimbiseros, briyumberos, abakuá. Aunque estas fuentes hayan desaparecido, otras fuentes vivas trascienden los marcos de la literatura y mantiene estos cuentos y leyendas en el marco de la oralidad tradicional religiosa cubana cuyas raíces se encuentran en África. Podríamos afirmar que no son considerados por los creyentes como “literatura”, sino tradición religiosa.

Don Fernando Ortíz, en el prólogo a la edición de *O mío Yemayá* de Romulo Lachatañeré, la califica de obra literaria de sentido religioso cuyo genio de su filosofía teologal y cosmogónica y el artificio de su tramazón mitológica, unido a la brillantez de las metáforas, integra el florecer de las letras afrocubanas a la que faltaba “*el temario sagrado, la parábola mitológica con que la mente, ignorante pero curiosa, ha tratado en todas las razas y países de explicarse el misterio y la fabulación litúrgica y mágica con que la voluntad, impotente pero ambiciosa, ha querido propiciarse las potencias ultrahumanas*”¹¹³.

De los culta y siempre interesantes acotaciones de Don Fernando, por el interés que presenta por explicarnos los antecedentes de las correspondencias religiosas del **orisha** Agallú Sola con otros dioses de otras civilizaciones, hasta llegar a San Cristobal, seleccionamos este fragmento:

Agallú Solá, “el amo del río”, del río inundado y sus alegóricas andanzas con el sobrenatural niño Odudua, que es el sol, constituye una versión primitiva del mismo mito antiguo que desde Egipto, con Anubis, y de la Hélade, con Hércules portador del niño Eros, y con Hermes que lo es de Dionisos, pasa a las supersticiones medievales y se mantiene en las modernas, traducido por la fantática imagen católica del gigante San Cristobal, llamado **Cristo-ferens** o “portador del Niño Dios”.

(...) Al ser fundada la villa de La Habana por los blancos de Castilla, éstos le pusieron el nombre de San Cristobal; si la hubieran fundado los negros de Yoruba se habría denominado Agallú Solá¹¹⁴.

En esta búsqueda definitoria se encuentra, también, Teodoro Díaz Fabelo con sus *Cincuenta y un Patakés afroamericanos*, *Olorun* y *Guiné-Gongorí. Lengua de Santeros*. Desde *¡O mío Yemayá!* de Lachatañeré, pasando por los *Cuentos Negros de Cuba* de Lydia Cabrera, continuando con los *Cincuenta y un patakés afroamericanos* de Fabelo y las más recientes versiones recreadas de estos relatos sagrados: *Patakín* de Armando Ferrer, *Kele Kêle* de Excilia Saldaña, *Akeké y la Jutía* de Miguel Barnet. Podemos afirmar que existe una corriente que recoge la oralidad y viene al encuentro de lo cubano contemporáneo, bebiendo del tesoro semiológico de la cosmovisión yorubá en Cuba.

En todas las obras de estos escritores y en las de otros que no hemos mencionado, las versiones son una “puesta en escritura” realizada en un español correcto, siguiendo las pautas de la literatura escrita, con metáforas e imágenes plenas de belleza, que hacen de estas tradiciones orales una muestra refinada de la literatura escrita. Sin embargo, no

¹¹³ Fernando Ortiz. Prólogo a *O Mío Yemayá. Opus Cit.*, pág. X.

¹¹⁴ *Ibidem*.

podemos olvidar que poseen una significación otra para los practicantes de la Regla de Osha: constituyen modelos arquetípicos de conducta religiosa o humana aunque sean realizaciones literarias “cultas” de nuestra oralidad.

Cuando uno de estos relatos se aplica a una persona que se ha consultado en alguno de estos sistemas adivinatorios, no se tiene en cuenta su valor literario, sino su significado. Este corpus es memorizado y aplicado en los itá o ceremonia en la cual le dicen a un recién iniciado su pasado, su presente y su futuro, mediante la consulta con los caracoles o el dilogún. Cada uno de los orisha recibidos le “habla” según la posición adoptada por los caracoles y que corresponden con un odun o “letra”. La interpretación se da a través de proverbios y de patakin, los cuales actúan como parábolas que se aplican al iniciado. Lo mismo sucede en una consulta utilizando el sistema adivinatorio de Ifá. Por esta razón y a pesar de pertenecer a la tradición oral cubana, la mayoría permanece invariable; otros, o bien han incorporado nuevos principios al calor de las nuevas relaciones que se establecen en nuestra sociedad, o bien nuestra realidad está presente en ellos de forma explícita, sobre todo cuando estas leyendas son objeto de prácticas literarias, desprendiéndose de los valores religiosos tradicionales para ser abordados desde el punto de vista artístico.

Si en cualquier ceremonia de estas religiones se cuenta uno de estos cuentos, leyendas, o fábulas, el valor literario subyacente no se tiene en cuenta: todos tratan de interpretar el significado de lo dicho y la importancia que se le confiere el momento y las circunstancias en que se enuncia. Independientemente de que se recojan o no por escrito los patakin, ellos siguen existiendo y evolucionando en el marco de la oralidad religiosa cubana de antecedente africano, pero su traslación literaria bajo la forma de cuentos, de dramas teatrales, u otro género, le confiere a algunos de ellos una mayor popularidad y su versión escrita sirve a su vez de modelo para las versiones orales en medios “cultos” no religiosos.

La importancia y complejidad en la pluralidad de sus manifestaciones: su capacidad de simbolización, su pertinencia literaria, su rescate del pasado y del discurso oral tradicional (presente en la literatura actual ya sea en inglés o en yorubá), su potencia creativa, es la manera específica de la cultura yorubá de expresar su vocación humana universal. sus complicadas cosmogonías, sus referentes culturales, su herencia genética y proyección humana. Pensamos que por ello, la cultura yorubá en Cuba, se mantiene presente con mayor fuerza que otras culturas que aportaron sus referentes culturales a la cultura cubana. Además, es quizás por ello, también, que la Santería o regla de Osha gana cada vez más adeptos en nuestro país.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEXIS, Jacques Stephen. *El compadre General Sol*. La Habana, Casa de las Américas, 1974.
- ANGARICA, Nicolás. *El lucumí al alcance de todos*. En: Lázara Menéndez. Estudios afrocubanos. Selección de lecturas. La Habana, Universidad de La Habana, 1990, pág. 1-128.
- BARNET, Miguel. *La fuente viva*. La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1998.
- Biografía de un Cimarrón*. La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1980.
- BASCOM, William R.. *La aculturación yoruba en Cuba*. Publicaciones del Centro de estudios Africanistas del Instituto de Etnología y Folklore, serie IV – núm.1, La Habana, 1 de octubre de 1966.

- BRICE SOGBOSSI, Hippolyte. *La tradición ewé-fon en Cuba*. La Habana, Fundación Fernando Ortiz, 1998.
- BOLÍVAR, Natalia y GONZÁLEZ, Carmen. *Mitos y leyendas de la cocina afrocubana*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1993.
- CABRERA, Lydia. *Cuentos negros de Cuba*. La Habana, Ediciones Nuevo Mundo, 1961.
- Anaforuana. Ritual y símbolo de la iniciación de la sociedad secreta Abakuá*. Madrid, ediciones C:R:, 1975.
- Anagó. Vocabulario lucumí. (El yoruba que se habla en Cuba)*. La Habana, colección del Chicherekú, ediciones C.R:, 1957.
- El Monte*. La Habana, colección Chicherekú, ed. C:R:, 1954.
- La Sociedad secreta abakuá narrada por viejos adeptos*. La Habana, ed. C:R:, 1958.
- Refranes de Negros Viejos*. La Habana, ed. C. R., 1955.
- Oshún y Yemayá*. Madrid, colección Chicherekú en el exilio, Miami, 1974.
- CAMARA LAYE. *Le Maître de la Parole. Kouma Láfolô Kouma*. París. Plon, 1976.
- WALTERIO CARBONELL. "Mayombe", en revista Cuba, diciembre de 1967, pág. 53.
- CASTILLO M., Nicolás del. *Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos*. Bogotá., Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, tomo 1, 1987.
- CHEVRIER, Jacques. *L'Arbre à Palabres.*, París, Hatier, 1986.
- CORNEVIN, Robert. *Le Dahomey*. París, Presses Universitaires de France, 1965.
- ESTEVA FABREGAT, Gonzalo. *El mestizaje en Iberoamérica*. España, editorial Alhambra, 1987.
- DÍAZ FABELO, Teodoro. *Diccionario de la lengua conga residual en Cuba*. Santiago de Cuba, Colección Áfricana. Casa del Caribe, Universidad de Alcalá y ORCALC. UNESCO, 1998.
- Guiné Gongorí. Lengua de Santeros*. Inédito.
- El dilogún*. Inédito
- FRANCO, José Luciano. *La presencia negra en el Nuevo Mundo*. La Habana. Casa de las Américas, 1968.
- LACLEVÈRE, Georges (dir.). *República du Zaïre*. París, Editions J. A., 1979.
- FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, Mirta
- Y PORRAS POTTS, Valentina. *El ashé está en Cuba*. La Habana, editorial José Martí, 1998.
- FINÉS, María Antoñica. *Libreta de santería*, en Lázara Menéndez: *Selección de.... Opus cit*
- FEUSER, Wilfried. "Promenades dans la Littérature Nigérienne". En: revista *Europe*, París, octubre de 1980, pág. 9.
- GARCÍA, Consuelo y Miriam Bravo. *Origen y desarrollo en Cuba de la música y la danza del grupo "Dahomey arará"*. Ponencia inédita.
- GUILLÉN, Nicolás. *En Mi son entero. Son no. 6*. Obra poética Tomo I, La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1972.
- CALIXTA GUTTERAS, Holmes: "Fernando Ortiz: palparlo todo, olerlo todo, saborearlo todo" en: Gaceta de Cuba, año IV, no. 42, La Habana, enero-febrero de 1965.

- HAZOUMÉ, Paul. *Doguicimi*. París. Maisonneuve y Larose, 1978.
- HERNÁNDEZ, Eugenio. *María Antonia*. En *Teatro*. La Habana, editorial Letras Cubanas, 1989.
- HRBEK I. *Fuentes escritas a partir del siglo XV*. En *Historia General de África*, tomo I, París, UNESCO, 1982.
- HUMBOLDT, Alejandro de. *Ensayo político sobre la isla de Cuba*. La Habana, Fundación Fernando Ortiz, 1998.
- LACHATAÑERÉ, Romulo. *O Mío yemayá*. La Habana, editorial José Martí, 1994
- ” El Sistema religioso de los lucumíes y otras influencias africanas en Cuba”, en *Estudios afrocubanos*, La Habana, vol. 3, nos. 1-4., 1939.
- MARTÍNEZ FURÉ, Rogelio. *Diálogos Imaginarios*. La Habana, Letras Cubanas, 1997.
- MENÉNDEZ, Lazara. *Estudios Afrocubanos. Selección de lecturas*. 4 tomos. La Habana, Universidad de la Habana, 1988.
- MÉTRAUX, Alfred. *Les Dieux et les esprits dans le vodu haïtien*. Suiza, Musée d’ethnographie de la Ville de Genève. 1955.
- MORENO, Denis. *Un tambor arará*. La Habana, Ciencias Sociales, 1988
- LOPES, Nei. *Dicionário banto do Brasil*. Río de Janeiro, Centro cultural municipal “José Bonifácio”, 1995.
- NGOU-MVÉ, Nicolás. “Hegemonía de Angola en el poblamiento de México”, en revista *América Negra*, Colombia, no. 13, junio de 1997.
- THÉOPHILE, Obenga. *Le Zaïre. Civilisations traditionnelles et culture moderne*. París, Présence Africaine, 1977.
- ORTIZ, Fernando. *Glosario de Afronegrismos*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1991.
- Nuevo Catauro de Cubanismos*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1985.
- “Los Negros Esclavos, La Habana, Revista Bimestre Cubana, 1916.
- Los Negros esclavos*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975.
- Los Negros Curros*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1986.
- Áfricanía de la música folklórica de Cuba*. La Habana, Letras Cubanas, 1993.
- Los instrumentos de la música afrocubana. El ékue. La paila. Los Timbales Criollos, el bongó*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1995.
- SACO, José Antonio. *Historia de la esclavitud desde los tiempos remotos hasta nuestros días*. 3 tomos, La Habana, Imprenta Alfa y Omega, 1937.
- SARRACINO, Rodolfo. *Los que volvieron a África*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1988.
- SOUZA, Adrián de. *El sacrificio en el culto de los Orichas*. La Habana, Ediciones Ifatumó, 1998.
- SURÍ QUESADA, Emilio. “Cuando cantan los gallos”, en periódico *Juventud Rebelde*, La Habana, 28-7-91, pp. 4-5.
- SUYOL, Lorenzo. “Los Orichas de Cuba”, revista *Cuba*, 1967.

- TANOÉ-AKA, J. Semiatini, Y. Fofana, G. Tapa, P. N'Da. “ A l'Ecole des Proverbes”, en: *Correo de la UNESCO*, París, mayo de 1977.
- TRIANA, Humberto. *Léxico documentado para la historia del negro en América*. Colombia, Instituto Caro y Cuervo., 1997.
- VINUENZA, María Elena. *Presencia arará en la música folclórica de Matanzas*. La Habana, Casa de las Américas, 1988.
- VERGER, Pierre. *Notes sur le culte des Orisa et Vodun à Bahia, la Baie de tous les Saints, au Bresil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*. Dakar, IFAN, 1957.
- Dieux d'Afrique*. París, Edición Paul Hartmann, 1954.
- Orisha*. París, Edición A. M. Metailie, 1982.
- Voici le Zaïre*. Sin autor. Kinshasa, editado por la oficina del Presidente de la República de Zaïre, 1975.

DIVERTIMENTOS NEGROS EN CUBA

VIRTUDES FELIU HERRERA

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	3
FIESTAS DEL ÁMBITO RURAL.....	10
FESTEJOS URBANOS.....	14
FIESTAS RITUALES	30
FESTEJOS LAICOS DE PROCEDENCIA CARIBEÑA.....	42
EPÍLOGO.....	45
OTRAS FUENTES CONSULTADAS	54
<i>Relación de ilustraciones.....</i>	<i>55</i>

INTRODUCCIÓN

La historia de la esclavitud es muy antigua, este sistema se practicó en España desde antes del siglo VIII, y ya en el año 1474 se incrementó con la introducción de un mayor número de ellos.¹ En 1492 existían más de 100,000, casi todos de origen africano.

Desde los tiempos del Rey Enrique III a los esclavos se les permitía la realización de sus fiestas y bailes típicos durante los días feriados, al tomar en consideración que estas actividades de jolgorio mitigaban el esfuerzo realizado en el trabajo y, por ende, los ayudaban a sobrellevar mejor el cautiverio.

Al esclavo que mostraba más capacidad, se le otorgaba el título de Mayoral, y era el que representaba a los demás antes sus amos.

En fecha tan temprana como 1501 los Reyes Católicos emitieron instrucciones al Gobernador de La Española, a fin de autorizar la introducción de esclavos negros.²

Los primeros negros esclavos que llegan a Cuba en 1502 proceden de varias regiones del continente africano, pero es a mediados del siglo XVI que se registra el auge de la trata negrera debido al incremento de la industria azucarera y la necesidad de mano de obra para la misma. En 1817 Inglaterra y España firmaron un tratado que proscribía la esclavitud.

A mediados de la década del 40 del siglo XIX se observa una merma de la trata de esclavos por la presión de algunos estados europeos sobre España. No obstante, el comercio esclavista continuaba en forma de contrabando, razón por la que se suscribieron dos convenios adicionales hasta el último del año 1845.³

La procedencia de los esclavos resultó muy variada, toda vez que la primera legislación española que reglamentaba el tráfico de los mismos señalaba que solamente se permitía traerlos de las zonas de Angola, Guinea, y la costa de Cabo Verde. En la práctica no fue así y a América llegaron (incluida Cuba) representantes de todas las tribus de la costa occidental de África, y a veces de la oriental. Resultó muy difícil establecer la correlación de estos hombres con los actuales pueblos de ese continente sobre todo si tomamos en cuenta que los esclavos (en especial los del interior del territorio africano) no se denominaban por el nombre de su tribu o pueblo, sino por el lugar de la costa en que habían sido adquiridos. El estudioso Fernando Ortiz llegó a la conclusión de que entraron más de 100 nombres de grupos de origen africano. Hasta 1865 se habían traído legalmente 528,000 esclavos y se calcula que la cifra aumentó a 1'200,000 hasta 1880, años en que cesó este comercio.⁴

El periodo de mayor afluencia se corresponde con la caída del dominio yoruba en el Bajo Níger, de ahí que se llevaron a Cuba numerosos esclavos de esta comunidad etno-lingüística.

La cultura lucumí en Cuba ostenta la mayor representación de las culturas africanas, sobre todo en la región occidental del país, independientemente de la existencia de grupos bantú, arará y carabalí.

Los esclavos estaban ubicados en las plantaciones de azúcar y una minoría servía en labores domésticas del ámbito rural y urbano, en especial las mujeres y niños. En las

¹ Franco, José Luciano. La presencia negra en el Nuevo Mundo. La Habana, Universidad de La Habana, 1990, pág. 53

² Mellafen, Rolando. Breve historia de la esclavitud negra en América Latina. México, Secretaría de Educación Pública, 1973, pág. 18 y 19.

³ Ortiz, Fernando. Los negros esclavos. La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1975, pág. 93.

⁴ Ibidem, pág. 24, 48, 90.

haciendas trabajaban con frecuencia negros de diferentes etnias con el fin de evitar la comunicación entre los mismos.

Debido a los malos tratos y al elevado número de mortalidad la composición étnica era variable dentro de cada barracón. Por estas razones era muy difícil que se mantuvieran las tradiciones de cada una de ellas, y la síntesis cultural entre el dueño y el esclavo resultaba imposible por las barreras sociales que los separaban. Por otra parte, en estas zonas rurales era menor el número de negros y mulatos libres que en las ciudades, ya que los libertos preferían irse a las poblaciones.⁵

^{“vid”}La motivación principal de la esclavitud en América fue económica; pero esta modificó los aspectos sociales y culturales, las cuales poseen diferencias sustanciales entre los esclavos radicados en Estados Unidos, los del área caribeña y otras regiones. En Cuba no se originó una lengua criolla, créole como fue el caso de Haití, Guadalupe y Martinica, con voces o sintaxis africanas. Sin embargo, se conservaron lenguas litúrgicas de los grupos étnicos principales de generación en generación como tradición transmitida de padres a hijos durante siglos, cuyos valores semánticos se mantienen en las religiones de los distintos grupos de origen africano que subsisten en nuestro país.⁶ Del mismo modo, en Cuba, Brasil y Haití los africanos conservaron sus costumbres; creencias religiosas, elementos de su literatura oral, culinaria, festejos, música y bailes que hoy forman parte de la cultura nacional de esos pueblos.

En el caso de los negros llevados a Estados Unidos, la educación fue diferente, estos fueron absorbidos por la cultura y religiones propias de los anglosajones y paulatinamente perdieron la savia de sus orígenes.

En Cuba, debido al arribo constante de nuevos grupos la población de origen africano conservó durante mucho tiempo las características de pluritribal y plurilingüe. Existía al respecto una terminología que determinaba el nivel de su incorporación a la sociedad, tomando como elemento fundamental su mestizaje con los blancos. Así se observa una gama de denominaciones, tales como: el negro recién llegado que no sabía el español era llamado bozal y el que aprendía la lengua ladino. El que hubiese nacido en Cuba era criollo, y a su vez el hijo de criollos era llamado rellollo. Los nacidos de padres blancos y negros eran mulatos, y los de mulatos y negros chinos. Hasta fines del siglo XVIII en lugar de mulato y negro se llamaban respectivamente, pardos y morenos.⁷

Ya avanzado el siglo XIX, según el censo realizado en 1867, habían 334,600 esclavos y 249,000 negros y mulatos. Estos últimos sumaban alrededor de 25,000, de cuyos 19,000 eran libres. Este importante incremento de la población mestiza se debió, en primer término, a que en el momento de la colonización existía poca cantidad de mujeres blancas, la cual no era proporcional a la de los hombres de igual raza, Predominaron los relaciones libres y de concubinato, así como las que se efectuaban en detrimento de la esclava o sirvienta que vivía sujeta a la voluntad de su dueño.

^{“vid”}El crecimiento de la población de negros y mulatos libres les permitió obtener la mayor parte de las ocupaciones y oficios. Poseían posadas para albergar los pasajeros y marinos que llegaban en las flotas. Resulta notorio que en las décadas del 20 al 40 del siglo XIX surge en La Habana esta pequeña burguesía formada mayoritariamente por personas

⁵ Alexandrenko, Eduardo. Aspectos étnicos en la formación de la nación cubana, en: La historia de Cuba, Editorial Ciencias Sociales Contemporáneas, Moscú, 19079, pág. 41.

⁶ Robaina, Tomás. El negro en Cuba. La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1990, págs. 6 y 7.

⁷ Ortiz, Fernando. opt cit, págs. 171-173, nota 1.

acomodadas, miembros de los batallones de milicias de mulatos y negros libres. Algunos miembros de este estamento poseían casas, tierras y esclavos.

De esta forma surgen profesionales como músicos, sastres, maestros y artesanos, situación que tuvo su más alto nivel entre 1820 y 1845, cuando la población de origen africano y sus descendientes criollos alcanzaron, en ocasiones, hasta un 60 % de la población total de Cuba.⁸ La Habana como sede del gobierno colonial y centro directriz de todas las actividades evidenciaba, en la primera mitad del siglo XIX, la existencia de esta pequeña burguesía; la cual trató de escalar en la pirámide social a pesar de las limitaciones que les imponía el régimen. El negro estaba obligado a respetar al blanco, ya que la ley le concedía a éste cierta superioridad a fin de conservar la fuerza moral y mantener sometidos a los negros. Sin embargo, las Cortes españolas decretaron el 29 de enero de 1812:

“cid” “facilitar a los súbditos españoles que por cualquier línea traigan su origen de África, el estudio de las ciencias, y el acceso a la carrera Eclesiástica a fin de que llegue a ser cada vez más útil al Estado...”⁹

Orden, que por demás, resultaba contradictoria a la práctica vigente en Cuba.

A partir de 1820 aumenta el movimiento intelectual y artístico que agrupa a negros y mulatos libres de la talla de Gabriel de la Concepción Valdés (Plácido) inspirado poeta, Vicente Escobar (retratista), Lorenzo Meléndez (educador) y muchos más.

“vid” Esta capa de la población no escapaba a la influencia del sistema esclavista, de ahí que los individuos que lograban un pequeño capital adquirieran uno o dos esclavos con vista a tener uno a su servicio y otro arrendado para aumentar sus ingresos.¹⁰

“vid” Durante esta época son frecuentes las sublevaciones y conspiraciones, hasta la ofensiva acometida por el Capitán General O'Donnell en 1844, el que logró destruir la base económica de esta clase. No en vano algunos especialistas afirman que en la conspiración de La Escalera las víctimas fueron escogidas entre la clase de color acomodada.¹¹ . . así como artistas e intelectuales y profesionales entre ellos el propio Plácido. La repercusión fue la muerte, el encarcelamiento, el destierro de morenos libres, pardos y hasta blancos; pero del mismo modo ayudó a formar en determinadas capas de la población negra una conciencia revolucionaria.

A esta masa poblacional sólo la unía el color de su piel, lo que contribuyó a formar la conciencia del origen común, diferente a la de los blancos. Las tendencias a la independencia de la Metrópoli y la toma de conciencia de peculiaridad cultural son evidentes en Cuba durante la primera mitad del siglo XIX, más, aún la mayoría de sus pobladores estaban divididos por la barrera de la lengua, el color de la piel y la desigualdad entre el esclavo negro y el esclavista blanco. *“vid”* Hasta fines del siglo XVIII Cuba no conforma un organismo etnosocial único, existían distintas etnias esparcidas en el entorno geográfico y diferenciadas por su origen. Fue necesario que se conjugaran algunos elementos que contribuyeron a unificar la población, entre ellos la lengua nacional única, la subordinación política a una metrópoli y la existencia del territorio insular. De modo que el etnos cubano se constituye en la etapa de formación de la nación, en el inicio de las relaciones capitalistas en la colonia. La nación cubana se forja al calor de la guerra de los Diez Años (1868-1878) con pensadores ilustres que así lo manifiestan en su obra, como

⁸ Deschamps Chapeaux, Pedro. El negro en la economía habanera del siglo XIX. La Habana, Uneac, 1971, pág. 197.

⁹ Asuntos políticos, Archivo Nacional de Cuba, leg. 214, exp. 118, pág. 1.

¹⁰ Le Riverend, Julio. La Habana. Biografía de una provincia La Habana, 1960, pág. 49.

¹¹ Guillén, Nicolás. Brindis de Salas. La Habana, Cuadernos de historia habanera, 1936, pág. 24.

José A Saco (1797-1879) y José María Heredia (1803-1829). Sin embargo, todavía la mayoría de la población negra no dominaba el idioma español y la blanca distaba mucho de ser homogénea.

Es decir, la lengua española era considerada oficial, pero no nacional.¹² Era necesario el surgimiento de una autoconciencia “cubana”, que barrierá con los rezagos étnicos de los antepasados de origen español y africano, fundamentalmente. En este sentido ayudó mucho el sentimiento de amor por la libertad, la rebeldía ante los maltratos y las injusticias de los esclavistas, factores presentes en la contienda por ganar la emancipación.

Es precisamente en la década del 30 del siglo XIX que comienza a notarse una influencia de los elementos culturales africanos en la población blanca, a través del léxico, la música, la danza; y, sobre todo, de la práctica de las religiones propias de los distintos grupos étnicos que arribaron a Cuba. Estas creencias y ritos, que apenas se conocían con anterioridad, penetraron en las clases más desposeídas y menos dotadas de instrucción.

A los grupos anteriores se sumaron numerosos haitianos que en calidad de esclavos arribaron a Cuba con sus amos franceses en 1791. Se establecieron en haciendas de la región oriental de Guantánamo, Baracoa y la antigua jurisdicción de Cuba (actual provincia Santiago de Cuba). En menor cuantía se asentaron en las provincias Granma y Holguín, así como en los alrededores de Matanzas, el sur de La Habana, Villa Clara, Sancti Spíritus y Pinar del Río. Posteriormente, en 1819, hubo un flujo de inmigrantes franceses en Cienfuegos, pero esta vez procedentes de La Lousiana (EE.UU.), por la situación que enfrentaba esa colonia.

Estos negros que se auto-denominaban franceses provenían de un proceso étnico conformado por franceses y africanos fundamentalmente. Los primeros, a su vez, eran el resultado de asentamiento de corsarios y bucaneros Normandos y Bretones que a partir de 1630 ocuparon la parte occidental de la isla de Santo Domingo e iniciaron la colonización.

“vid” Los esclavos procedían, principalmente, de noroeste de África. El historiador haitiano Fouchard considera que los orígenes de los mismos se localizan en 3 grupos de pueblos africanos, el sudanés, guineo y bantú, con un total de 40 tribus.¹³

Sus relaciones raciales se comportaron de un modo muy peculiar, los franceses se casaban con las negras y los hijos eran los herederos legítimos de todos sus bienes. De esta forma surge un sector de origen negro y francés que se convierte en oligarquía esclavista, siendo ésta mayoría respecto a los negros.

El Rey Luis XV derogó el artículo 59 que otorgaba todos los derechos a los esclavos que logran su libertad, convirtiéndolos, de hecho, en ciudadanos franceses, a petición de los terratenientes blancos. Luego pone en rigor la instrucción para regular las relaciones raciales, pero ésta podía cumplirse o no a voluntad del gobierno de la colonia. “vid” En 1791 llega el decreto mencionado pero la oligarquía se niega a ponerlo en práctica. El efecto fue la sublevación del 22 de agosto del mismo año, al unirse los sectores de blancos y negros de la oligarquía, matan a los esclavos y los obligan a replegarse a la parte española de Santo Domingo. Los blancos sorpresivamente atacan al sector negro y comienza el éxodo hacia las costas más próximas de Cuba.¹⁴

¹² Deschamps Chapeaux, Pedro. op. cit, pág. 16.

¹³ Fouchard, J. Les marrons de la liberté, París, 1972, págs. 185, 222 y 223.

¹⁴ Pedro Díaz, Alberto. Conferencia sobre los haitianos en Cuba. CIDCC Juan Mariello. La Habana, 1989.

La Revolución aporta la auto-conciencia étnica necesaria que culmina el desarrollo de la comunidad étnica, la cual tiene dos fases, a saber: la criolla de la cultura haitiana y el sistema étnico independiente como haitiano. No es hasta 1804 que se proclama el estado con su nombre indígena: Haití. La lengua francesa nunca se generalizó, fue el criollo. En la misma se han encontrado manifestaciones de literatura oral, como canciones, refranes, proverbios y cantos contentivos de un sentido de pertenencia. Este proceso de criollización coadyuvó al surgimiento y desarrollo de la cultura material y espiritual (comidas, bebidas, religión, género musicales y danzarios) propia de pueblo haitiano.

“vid” Estos grupos de negros criollos haitianos traían una cultura resultante de un primer proceso de transculturación, su lenguaje había dejado de ser francés para convertirse en créole, a consecuencia de la síntesis de idiomas diferentes que se llevó a cabo en la zona de la isla vecina. Esta denominación, francés, no solamente se aplicó a las personas, sino a todos lo que lo rodeaba: fiestas, bailes, instrumentos, sociedades, etc.¹⁵

La vida de los esclavos franceses se desarrollaba, al igual que los demás, en barracones aledaños a la casa-vivienda de los amos; con la diferencia de que los grupos eran más reducidos, solamente llegaban a 10 personas.

El advenimiento de los franceses redundó en un cambio favorable desde el punto de vista económico, científico y cultural. Su acción produjo un salto en el sistema capitalista de desarrollo. Los adelantos científico-técnicos introducidos en la producción agrícola y en las formas industriales de esta agricultura, conllevó el desenvolvimiento de nuevas formas de producción. Cultivaron el café, la caña de azúcar, el algodón, el añil de un modo esmerado. Sobre todo el café, cultivo apenas conocido hasta entonces, tuvo una explotación mayor apoyado por metodologías de avanzada y una organización distinta, basada en pequeñas posesiones con pocos esclavos y administradas por colonos blancos.

El ambiente de estas haciendas era muy refinado, matizado por las veladas artísticas de la cultura procedente de Europa. Políticamente el influjo también se evidenció a través de las ideas radicales que la burguesía europea hizo suyas en la segunda mitad del siglo XVIII, las cuales asimilaron los miembros mejores educados de la sociedad santiaguera. Los profesionales franceses fomentaron la creación de instituciones y centros culturales, además de participar en el desarrollo de la Sociedad Económica de Amigos del País.

Los hijos de los más acaudalados hacendados eran enviados a Francia a fin de que estudiaran y gracias a ellos la población entró en contacto con obras y artistas desconocidos que actuaron en la ciudad.

“vid” Todo este ambiente influyó en las costumbres, modos y formas de vida (festejos, vestuarios, comidas y bebidas, entretenimientos, artes manuales a plástica, etc.).

A los franceses se debe la introducción de bailes como la Gavota y el Paspied acompañados de versos musicalizados.¹⁶

“vid” Se apunta que en 1841 existían 5 escuelas que adoptaron los cursos de la Escuela de Saint Demis (Francia). La francesa Madame Polet impartía clases de bailes como el Vals, Rigodón, Mazurca, Polka, Contradanza y otros.¹⁷

¹⁵ Berenguer Calá, Jorge. La emigración francesa en la jurisdicción de Cuba. Santiago de Cuba, Editorial Oriente, 1979, págs. 46, 88 y 89.

¹⁶ Tamames, Elisa. Antecedentes históricos de las Tumbas Francesas, en: Boletín Actas del Folklore. La Habana, sept- 1961, año 1, no. 9, pág 12.

¹⁷ Ibidem, pág. 12.

“*vid*” Las haciendas cafetaleras cambiaron el paisaje de estos lugares, además de los avances en la agricultura se fomentó una cultura más refinada apegada en jardines versallescos, veladas con pianos de cola y volantas francesas hasta la guerra de independencia.¹⁸ En Santiago de Cuba se construyó un café-cantante en las alturas de Roma Rueca, lugar donde ofertaban comidas y refrescos acompañados de músicas y canciones. No solo se acostumbró a cantar allí el himno del Rey Luis XVI sino también La Marsellesa. Este sitio tomó por nombre el Tivolí o Tobolí, denominación por la que aún se conoce un barrio de Santiago de Cuba.

Bajo el influjo francés de la época se crearon grupos de música de cámara, al igual que la orquesta Charanga Francesa, la cual sustituyó a la orquesta típica de entonces. Surge así la primera banda de pardos y comienzan a practicarse los géneros ya señalados, entre los que se destaca la Contradanza. Esta adquiere características especiales que le permiten luego popularizarse en toda Cuba y convertirse luego, de un proceso de adaptación, en la Contradanza Cubana.

Los esclavos y sus descendientes al servicio de los franceses acostumbraban a imitar las maneras y costumbres de sus amos (en relación al vestuario, música y bailes sobre todo lo que fomentó en ellos hábitos sociales y un refinamiento del gusto que los diferenciaban de forma notable del resto de los esclavos que vivían a merced de los españoles.

Asimismo los haitianos que llegaron en 1912 eran víctimas de un ostensible atraso en todos los órdenes, estos pertenecían a otra época y nivel cultural, muy distantes a los que llegaron en el siglo XVIII.

“*vid*” *Se estima que en 1792 la cifra total de refugiados alcanzó a 30,000 y no es de dudar si tomamos en consideración que solamente la población de esta zona oriental aumentó de 1,500 a 20,000 habitantes.*¹⁹

Procedentes de Jamaica comenzaron a arribar a Cuba en época más tardía (fines del siglo XIX) trabajadores de faenas agrícolas, domésticas y de diversos oficios que constituyeron comunidades, sobre todo, en los bateyes de centrales azucareros.

Asimismo, naturales de esta isla de habla inglesa vinieron a través de Panamá en compañía de obreros de otras islas caribeñas que laboraban juntos en las obras del canal de dicho país (naturales de Barbados, San Vicente e Isla Vírgenes). Los lugares de asentamiento fueron algunas zonas azucareras de las antiguas provincias de Oriente y Camagüey y también en Isla de Pinos (actualmente Isla de la Juventud).

Allí se vincularon con otros pobladores de habla inglesa, sobre todo con los caimaneros.

El origen étnico de los jamaicanos hay que rastrearlo desde la ocupación por los ingleses (1655). El hecho motivó la salida de la población española y la aparición de la inglesa. Los colonizadores españoles no pudieron llevarse a sus esclavos y en consecuencia un número considerable de negros lograron la libertad a través del cimarronaje que permaneció casi un siglo y posibilitó formar la especificidad social y cultural que en gran medida aún conservan.

Desde la ocupación de los ingleses hasta la prohibición en 1808, de la trata de esclavos, los ingleses ingresaron en la isla no menos de un millón de negros, aunque no todos eran destinados a ese territorio. A finales del siglo XVIII habían 10 negros por cada

¹⁸ Ibidem, pág. 12

¹⁹ Ibidem, pág. 12.

blanco y una parte considerable de los esclavos eran coromanti (los mismos ashantis y fanti, naturales de la actual Ghana y las regiones contiguas).²⁰

Los jamaicanos eran súbditos ingleses y ostentaban un nivel cultural apreciable que les permitía obtener empleos mejores remunerados en trabajos industriales en los centrales azucareros, en cultivos de críticos o en zonas urbanas, en las cuales lograron trabajar en los sectores de la construcción, los servicios y de carácter doméstico. El perfecto inglés que leían y hablaban y su filiación, religión anglicana o a otra secta protestante, les abrió las puertas de casas de funcionarios norteamericanos pertenecientes a las grandes empresas transnacionales que explotaban la industria azucarera de entonces. Se desenvolvían con una correcta educación en labores de jardineros, choferes, cocineros amos de llaves, institutrices y otras. Organizaban clubes y actuaban fuera de ellos por algunas efemérides, factores que favorecieron su incorporación al sector proletario del país y a la propia sociedad, por lo que no permanecieron en un sistema cerrado de comunidad. Fundaron barrios como el Jamaica Town en Baragüa (actual provincia Ciego de Avila), en los predios del central azucarero inaugurado en 1919 aproximadamente por una empresa norteamericana. En estos espacios comunitarios no faltaban la iglesia protestante, una escuela primaria que ellos llamaban “inglesa” y una sociedad o club para actividades instructivas y de recreación.

A raíz de la ley de repatriación de los trabajadores antillanos, dictada en 1917, el gobierno expulsa a los haitianos. No sucede del mismo modo con los jamaicanos, amparados como súbditos británicos fueron protegidos por su embajada en Cuba y permanecieron en los poblados ya establecidos.

“vid” Las islas Caimán, situadas a solo 150 millas al sur de nuestro país, constituyeron durante mucho tiempo un refugio seguro de corsarios y piratas, por lo que sus pobladores vivieron siempre en relación con el comercio que se realizaba por vía del mar de las Antillas.

El movimiento migratorio de los caimaneros fue permanente en busca de nuevas posibilidades económicas, para subsistir viajaron los lugares más cercanos a sus costas, como Honduras, Nicaragua, La Florida e Isla de Pinos. En este último lugar se asentaron a fines del siglo 20 en la costa sur, donde fundaron en Jacksonville (o Cocodrilo) y en Nueva Gerona (barrio Pueblo Nuevo), más el territorio era conocido por ellos desde mucho antes, cuando era la Colonia Reina Amalia, ellos efectuaban sus correrías como piratas. Una vieja canción dedicada al pirata “Pepé el Mallorquín” ofrece más datos:

“cit” Pepín bucanero yo te he de dar,
Montón de dinero y un paño real
Y has de llevarte para tu estero,
A esta trigueña de Gran Caimán.²¹

“vid” A partir de su asentamiento los caimaneros asimilaron la identidad del lugar sin perder la propia, a pesar de la diferencia de idiomas. Ya en 1907 las raíces africanas estaban presentes a través de los mestizos y negros caimaneros-jamaicanos en número de 150 (de un total de 3,276 habitantes). En 1919, de 4,229 pobladores que existían 392 eran de la misma procedencia con una cantidad menor de inmigrantes de otras islas vecinas como Barbados y San Vicente. En 1931 ya sumaban 1,083.

Los caimaneros en busca de trabajos seguros, se acercaron a las colonias de norteamericanos de San Francisco de las piedras, Santa Bárbara y Mc Kinley, donde realizaban labores agrícolas.

La unión consensual entre los jamaicanos y caimaneros fue un hecho lógico porque compartían los mismos intereses, idiomas, rasgos culturales y convivencia. Las

²⁰ Dridzó, Abram. Jamaica, en: Procesos étnicos de los países del Caribe, Redacción Ciencias Sociales contemporáneas, Moscú, 1984, págs. 152 y 155.

²¹ Ramírez Corría, Filiberto. Excerta de una isla mágica, México, 1959, pág. 366.

consecuencias fueron el mantenimiento de idiomas y costumbres comunes que heredaron los descendientes, la cual fue variada a partir de la Revolución del año 1959, cuando al calor de actividades laborales y escolares estos se mezclaron con los cubanos por medio de matrimonios. De igual modo que los jamaicanos, los caimaneros profesan la religión protestante y este es un eslabón que también los une en distintas iglesias distribuidas en los asentamientos caribeños de la Isla de la Juventud.²²

FIESTAS DEL ÁMBITO RURAL

Desde su arribo a Cuba los negros procedentes de distintas regiones y etnias de África sufrieron el aislamiento a que eran sometidos por los esclavistas. Al separar en distintos barracones a los negros provenientes de una etnia, se pretendía evitar la comunicación de los esclavos que poseían la misma lengua, y otros elementos culturales comunes. De esta forma, se confinaba al negro, pero, al mismo tiempo, se le obligaba a crear nuevas formas de vida, entre las que figuraba, de modo preponderante, la diversión. Debido a su grado de sociabilidad y musicalidad, el mayor goce del negro era divertirse con sus compañeros en fiestas y bailes. Sin bien el dueño de la plantación permitía estas actividades a fin de mitigar el cansancio del trabajo y la nostalgia que sentían por su tierra natal, las autoridades se preocupaban de que no se les negara esa posibilidad, tal vez avizorando situaciones de rebeldía que en el futuro desembocaran en una sublevación. Buen ejemplo de ello fue la promulgación del Código Negro Español en 1789, en el cual la Corona dictó una serie de medidas que pretendían mejorar el trato que se le daba a los esclavos. En cuanto a las diversiones el documento señalaba que no se le debía negar a los negros la “cit” de “bailar al estilo bárbaro de su patria, al son de un atabal, de la marimba y de pitos que se construyen con cañas silvestres”²³ Estas fiestas se celebraban los domingos y días señalados por las autoridades coloniales, también por el cumpleaños del amo u otro miembro de la familia a la que pertenecía el esclavo.

Si tomamos en consideración que el año contaba con cincuenta y dos domingos y un sinfín de festejos eclesiásticos notamos que el número de días festivos sobrepasaba una cuarta parte del año.

Los festejos propios de plantaciones más conocidas reciben el nombre de Fiestas de Tambor, por ser este el instrumento musical alrededor del cual se desarrollaba la fiesta, basada en la práctica de bailes y músicas acompañadas de la ingestión de comidas y bebidas confeccionadas para la ocasión.

Un viejo cimarrón nos cuenta:

“cit” “Los días de más bulla en los ingenios eran los domingos. Yo no sé cómo los esclavos llegaban con energías. Había ingenios donde empezaba el tambor a las doce del día o a la una. En Flor de Sagua [antiguo nombre de un ingenio azucarero] ...desde muy temprano. Con el sol empezaba la bulla y los juegos y los niños a revolverse. El barracón se encendía temprano, aquello parecía el fin del mundo”.²⁴

En la literatura de viajeros encontramos las impresiones de algunos personajes que visitaron nuestro país. En el tema que nos ocupa existe una ilustrada artista que visitó a Cuba en 1851. En carta fechada el 3 de mayo ella nos narra:

²² Colina la Rosa, Juan. Los caimaneros y Jamaicanos en la identidad cultural pinera hasta 1959, Isla de la Juventud, Junio de 1999, pág. 3 (mecanografiado)

²³ Junta de Fomento, Archivo Nacional de Cuba, ley, 150, no. 7405.

²⁴ Barnet, Miguel. Biografía de un cimarrón, La Habana, Editorial Academia de Ciencias, 1966, pág. 29.

“cit” “El baile tenía [...] un corro de cantores, que repiten de una manera monótona e inarmónica pero con ritmo, las palabras y la tonada que un negro joven da, y en medio de corro una o dos parejas que bailan, saltan y piruetean: el hombre animadamente, ella con melindres. El baile es una continua improvisación monótona”. I con aguda visión agrega después:

“cit” “...la facilidad que tienen los africanos para la improvisación, es un rasgo característico en su vida y en su temperamento, y puede ser, como sabemos, la expresión de un alto grado de belleza simple en el espíritu y la acción”²⁵

Reminiscencia de estas actividades son las fiestas de Tambor Yuka que se celebraron en zonas azucareras de Pinar del Río, La Habana, Matanzas, Cienfuegos, Villa Clara, Sancti Spíritus, Camagüey y –Ciego de Ávila. Reanimadas después de la investigación realizada para la Obra Científica Atlas Etnográfica de Cuba: Cultura Popular Tradicional, se efectúa regularmente en El Guayabo (municipio Pinar del Río) y San Luis, municipio de la misma provincia. También en los municipios Artemisa, Güira de Melena y Mariel en La Habana. En los demás sitios conservan carácter no vigente, pero sus puntos de ubicación marcan un poco la ruta de la etnia que les dio origen. Este hecho pone de manifiesto la presencia de campesinos de ascendencia africana, de lo cual nos advirtió Fernando Ortiz cuando planteó:

“cit” “...En Cuba los congos bailaron Yuka y todavía resuenan sus toques por los campos, aún cuando van extinguiéndose”²⁶

La fiesta no tiene fecha fija, suele emplearse el domingo en horas de la tarde y también en días feriados en un ambiente al aire libre. Su origen es congo, y su nombre lo toma del conjunto de tres tambores Yuka de distintos tamaños confeccionados con troncos de aguacate denominados Caja, Mula y Cachimbo que se percuten durante la fiesta, además del baile practicado por viejos informantes al compás de estos instrumentos, caracterizado por movimientos fuertes que imitan el vuelo de un pájaro, los demás elementos se corresponden con los de origen hispánico y canario (comidas, bebidas, competencias de jinetes, etc.). Además del baile existían improvisaciones de solistas a los cuales llamaban “gallos”. Los cantos que entonan se conoce como “puyas”, por las alusiones críticas hacia el otro improvisador. La forma de canto en antifonal, respondiendo el coro con estribillos a cada improvisación. Se afirma que esta fiesta tuvo carácter vigente hasta la década del veinte del siglo XX y posee un grupo de música y danza de este género que actúa en las fiestas y otras actividades populares tradicionales.

En ocasiones no festivas los tambores Yuka se emplean para acompañar rituales congos. De acuerdo al testimonio de viejos informantes estos tambores guardan cierta relación con antiguos ritos mágico-agrarios de fertilidad. Se pone por ejemplo que se sembraba una mata de plátano al comenzar el toque y al finalizar el mismo, ya avanzada la noche, las frutas estaban maduras.

Además del conjunto de instrumentos mencionados se unen en la interpretación de la música una guataca y a veces una botija, un güiro y un fotuto. El vestuario que se utiliza es sencillo. Las mujeres visten sayas y blusas de vuelos adornadas de collares de varios colores y pañuelos rojos en la cabeza y cintura. Los hombres casi siempre usan pantalón de color oscuro con camisa blanca y pañuelo rojo también en la cintura.

²⁵ Bremer, Fredrika . Cartas desde Cuba, La Habana, Editorial Arte y Literatura, 1980, págs. 188 y 189.

²⁶ Ortiz, Fernando. Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba. La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1981, págs. 394 y 395.

En estas fiestas de tambor se bailaba o jugaba el maní, la Yuka y el “Francés”: Narra Esteban Montejo que el Maní era un baile pugilístico congo en el cual se competía en rueda, intercambiando puñetazos los dos contendientes hasta ser derribado uno de ellos. Esta actividad era utilizada por los amos con vistas a ganar dinero a través de las apuestas que se hacían. Los movimientos rápidos eran acompañados por tambores yuka y cantos con estribillo.²⁷ Ya Ortiz había expresado que este juego o baile fue popular durante la guerra de independencia, destacándose por su destreza los maniseros de Trinidad (Sancti-Spíritus).²⁸

A los esclavos que escapaban de sus dotaciones y lograban internarse en el monte se les llamó cimarrones. Según la legislación española se distinguían dos grupos: el cimarrón simple que vivía solo y el apalencado, que compartía con otros en un lugar determinado y formaron núcleos rebeldes de “rancherías” independientes. No fueron pocos los cimarrones que adquirieron esta última categoría, por lo que constituyeron asentamientos propios donde desarrollaron sus actividades económicas y domésticas. Dentro de ellos la diversión tuvo un lugar destacado, improvisando sus instrumentos musicales para practicar bailes y ceremonias rituales. La estudiosa Lydia Cabrera señala que en 1887 existía un palenque ubicado en el actual municipio La Lisa (provincia Ciudad Habana) donde los lucumíes celebraban la fiesta de Baloggue, santo propio del monte, sólo cubierto por una enredadera de ñame.²⁹

En el escenario de las guerras de liberación (siglo XIX), los insurrectos tuvieron sus momentos de asueto cuando la victoria les sonreía en el campo de batalla. Según testigos de la época correspondía al jefe de la fuerza rebelde organizar el baile, y este duraba mientras las tropas permanecían acampadas. El sitio escogido como “salón de baile” eran franjas de terreno llano, alrededor de los cuales se situaban algunos asientos donde permanecían los espectadores que admiraban a los danzantes. El dato curioso es que no lejos de allí otro grupo de bailadores negros ejecutaban una danza de extraños movimientos muy diferentes a la que disfrutaban la mayoría.

“cit” ...”a medida que los bailadores saltaban con mayor rapidez, el entusiasmo de los espectadores parecía crecer más y más, hasta que dieron salida a sus emociones con respetuosas palmadas y gestos de ¡ya, ya! Y exclamaciones de alegría, como si aquella ceremonia o danza despertara en ellos recuerdos de intenso placer. Dicho baile conocíase por el Vodou, especie de ceremonia religiosa conservada por los negros africanos, pero cuya significación nadie pudo explicarse”.

Esta vivencia nos ofrece una información muy valiosa, nos permite conocer que en condiciones adversas como son las propias de una guerra se practicaban rituales con cantos y danzas propias de los africanos. Aunque se señala un rito específico como el propio de los negros llegados de Santo Domingo, nos inclinamos a pensar que bien pudo tratarse de una amalgama de ceremonias provenientes de los orígenes étnicos de los participantes en ella, o de una en particular que no fuera precisamente el Vodú y que por desconocimiento se le llamaba de esa forma; quizás por ello nadie pudo brindarle información suficiente sobre su significado.³⁰

²⁷ Barnet, Miguel. op. cit, pág. 65 y 84.

²⁸ Ortiz, Fernando. Los instrumentos de la música afrocubana, La Habana, Editorial Cárdenas y Cía., 1954, págs. 412 y 413.

²⁹ Cabrera, Lydia Eggue o Vich: Chi Fanda, en: Revista Bimestre Cubana. La Habana, vol LX, junio-diciembre de 1947.

³⁰ O’kelly, James, J. La tierra del mambí. La Habana, Instituto Cubano del libro, 1968, págs. 214 y 215.

De acuerdo a las fuentes orales y escritas que hasta ahora hemos consultado, las primeras fiestas afroahitianas celebradas en Cuba fueron en los cafetales. En la novela *Vía Crucis* del santiaguero Emilio Bacardí Moreau se describe un baile de esclavos en la fiesta de San Juan Bautista. El mismo se efectuó en una sala de trillar café convertida en salón de baile para los esclavos. Contó con los principales personajes y atributos propios de un baile de Tumba Francesa, a saber: un rey, una reina, un bastonero y las banderas de España y Francia.

A juzgar por los anteriores elementos estamos en presencia de una fiesta que trascendió el espacio rural para convertirse posteriormente en una institución con la misma denominación.³¹

Estas fiestas de tambor originadas en plantaciones o zonas aledañas a los centrales azucareros toman el nombre de tambor (o tambores) que se percuten en la celebración, ya sea este religiosa o laica. La fiesta del Tambor Kinfuiti sólo se mantiene vigente en el antiguo cabildo congo de San Antonio de Padua o “Makuende Gaya” ubicado en Quiebra Hacha del municipio Mariel de La Habana. Se trata de un ritual dedicado a San Antonio que se celebra el 13 de junio por considerarlo los congos su patrón.

^{“vid”} Esta tradición fue comenzada en el Congo por los franciscanos portugueses en el siglo XV.³²

El tambor Kinfuiti es de fricción con cáñamo conectado internamente al parche. Es un instrumento sagrado al cual hay que rociarle aguardiente y darle comida o menga (sangre).

Se utiliza para acompañar cantos rituales que se desarrollan con un solista y un coro que responde. El conjunto musical está formado además por una guataca, 2 maracas y 3 ngomo (tambores pequeños de cuero clavado). En Quiebra Hacha se mantiene el local a San Antonio (en forma de pequeña capilla) con un altar que preside su imagen, donada por una devota vecina. A la entrada existe una piedra sagrada, tinajas a Madre agua y otras prendas. A esta fiesta acuden creyentes de lugares aledaños y aún de la ciudad, pues consideran que San Antonio es muy milagroso. El conjunto musical está conformado por viejos informantes, a los cuales se unen jóvenes y niños que continúan la tradición. Al compás del toque y los cantos se generaliza la fiesta a través del baile. La actividad de este cabildo generó la conformación de un grupo de danza y música que actúa de forma estable en eventos y programaciones culturales del municipio, así como en otras fechas ajenas a San Antonio, ya que en ocasiones sus ritos se entremezclan con los de la Santería mediante toques de batá, bembé y palo.

En estas fiestas de tambor, se bailaba o jugaban el maní, la Yuka y el “Francés”, Narra Esteban Montejo que el maní es un baile pugilístico congo en el cual se competía en rueda, intercambiando puñetazos los dos contendientes hasta ser derribados uno de ellos. ^{“vid”} Esta actividad era utilizada por los amos que llevaban a sus negros maniseros a diversos lugares con vista a que ganaran sus encuentros y, por ende, engrosar ellos sus ingresos. Los movimientos rápidos eran acompañados por tambores Yuka y cantos con estribillos.³³ Ya ^{“vid”} Ortiz había expresado que este juego o baile fue popular durante la Guerra de

³¹ Bacardí, Moreau, Emilio. *Vía crucis*. Barcelona, Imprenta de la viuda de Luis Tasso, 1914, págs. 54 y 55.

³² Ortiz, Fernando. *Los instrumentos de la música afrocubana*, op. Cit, pág. 50.

³³ *Ibidem*, pág. 52

Independencia, particularmente se destacaron por su destreza los maniseros de Trinidad (provincia de Sancti Spíritus).³⁴

A los esclavos que escapaban de sus dotaciones y lograban internarse en el monte se les llamó cimarrones. Se distinguían dos grupos según la legislación española el cimarrón simple, que vivía solo y el cimarrón apalencado que compartía con otros en un lugar determinado, y formaron núcleos rebeldes en “rancherías” independientes. No fueron pocos los cimarrones que adquirieron esta última categoría, por lo que constituyeron asentamientos propios donde desarrollaron sus actividades económicas y domésticas, incluida la diversión, al practicar sus bailes y ceremonias rituales.

FESTEJOS URBANOS

Desde la época colonial la organización y control de la mayoría de las fiestas estuvo en manos de las autoridades eclesiásticas, de acuerdo a la política del gobierno de la Metrópoli. Los festejos propios del calendario católico (Fiestas Patronales y Solemnidades de Precepto) poseían un amplio programa de actividades rituales que comenzaba días antes de la fecha de celebración. Apenas eran tenidos en cuenta los elementos laicos, para enfatizar, de esta manera, el carácter religioso original.

Al igual que las fiestas Patronales, las Solemnidades de Precepto fueron instituidas por la iglesia católica como parte fundamental del programa evangelizador a llevar a cabo en las tierras conquistadas, análogas a las que se celebraban entonces en España. Por sus características, las Solemnidades de Precepto incluyen todo el territorio nacional, a diferencia de las Patronales, que, aunque cubren también el país, responden a la veneración que se practica en cada lugar a determinado patrón o patrona.

La colonización, al incorporar nuevos usos y costumbres en las tierras de América, enfatizó en las propias de la liturgia. Una de las primeras fue la del Corpus Christi, o sea, la del “Día del Santísimo Cuerpo de Jesucristo”.

Su motivación es la presencia real de Jesucristo en el Sacramento de la Eucaristía, y se celebra el jueves siguiente a la Trinidad, el 24 de junio. Instituida por el Papa Urbano IV el 31 de agosto de 1264 (siglo XIII), no comenzó a efectuarse en Europa hasta mediados del siglo siguiente en que se ordenó su cumplimiento. En España comenzó su celebración en el año 1319 (siglo XIV).

“vid” Fue el Papa Juan XXII el que estableció la procesión y la celebración con la Octava. En España comenzó a celebrarse en Aragón y en el Levante, para extenderse más tarde por toda la península y convertirse en la festividad característica del mundo cristiano. En América comenzó a efectuarse por Santo Domingo, lugar donde utilizaron el mismo ritual que en Castilla, donde la población incluía juegos e invenciones.³⁵ En otros lugares se menciona la ornamentación con flores y arcos, colgaduras en los balcones y representaciones de los doce apóstoles.³⁶

“vid” En toda América se aplicó una normativa o reglamento acerca de las obligaciones de los vecinos respecto a la higiene y embellecimiento de casas y calles para la ocasión. El

³⁴ Ibidem, pág. 71.

³⁵ Gestoso, g. La fiesta del Corpus Christi en Sevilla, siglos XV y XVI: Curiosidades antiguas sevillanas, págs. 91 y 125.

³⁶ Lleo Cañal, V. Arte y espectáculo: la fiesta del Corpus Christi en los siglos XV y XVI. (Citado por Ángel López Cantos en: “Juegos, fiestas y diversiones”. Madrid, Editorial Mapfre, 1992, pág. 82).

Cabildo comprometía a los gremios a preparar cantos de representación y danzas, mientras poetas y dramaturgos aficionados escribían invenciones y cantos para representarlos en los altares o sobre carretas. Por ello los bailes de Corpus adquirieron categoría de manifestación cultural en el Nuevo Mundo.

En los pueblos del Mar Caribe se acostumbró a lanzar cohetes para abrir la procesión, precedida de un carro de pardas libres que arrojaban flores. Después le seguía la Tarasca, especie de monstruo de varias cabezas, propio de la tradición medieval, mezcla de serpiente y dragón, que representó el mal durante los siglos XVI y XVII. A su lado desfilaban los diablitos y vejigantes, gigantes y cabezudos que llamaban la atención de los asistentes.³⁷

La primera fiesta del Corpus Christi de la que tenemos noticias es la celebrada en Santiago de Cuba en el año 1520. No por ello pensamos que sea realmente la que inició la costumbre, al considerar que en La Habana se quemaron los archivos y, por tal motivo, sólo aparecen las actas posteriores al año 1550.

En acta de Cabildo habanero del 28 de abril de 1570 se consigna:

“cit” “... que por cuanto la fiesta del Santísimo Corpus Christi se espera que próximo y que para que vaya la procesión con más solemnidad y regocijo, se trata con Pedro de Castilla para que saque una danza y que por ayuda al gusto su merced del señor gobernador le dará los gastos de justicia media docena de ducados y que trate con sus señoría del Sr. Obispo para que de la Cofradía del Santísimo Sacramento se dé otra media docena de ducados”.

Por otra parte los negros “horros” o libres participaban desde el año 1573 en la procesión del Corpus Christi por orden del Cabildo habanero...

“cit” “... Esto con sus invenciones pusieron mayor colorido a la actividad. Bailaban, cantaban en sus lenguas o en español bozal, ejecutaban coreografías de carácter religioso y hasta improvisaban décimas y escenas dramáticas”.³⁸

En el siglo XVI surgen las primeras protestas de las autoridades, al incorporarse a las procesiones elementos profanos en forma de mascarones de personajes fabulosos, como era costumbre en la Península Ibérica, donde bailaban y cantaban enanos en la festividad, así como gigantes y cabezudos danzantes hacían gala de sus habilidades, como ya hemos mencionado.

Son numerosas las vivencias de viajeros sobre el tema. La novelista sueca Fredrika Bremer dejó una semblanza al respecto:

“cit” “...”Miles de personas alborotaban alegremente en la plaza y por las calles, especialmente los negros que iban vestidos en todos los colores del arcoiris. Era, un espectáculo brillante pero no se podía imaginar nada que fuera apropiado para la ocasión. Ni un hálito de seriedad parece tocar a aquella multitud. Se veía claramente en esta procesión... [la del Corpus Christi]... que la religión ha muerto en Cuba”³⁹

Despojado de sus formas originales de vida el negro tuvo que integrarse a los cambios socio-económicos y nuevas relaciones sociales durante las siguientes generaciones, de esta forma creó nuevos elementos culturales en su realidad. Por suerte pudo conservar

³⁷ Ibidem, pág. 83.

³⁸ Pérez Beato, Manuel. Copias mecanografiadas de extractos de los Cabildos del Siglo XVI sobre fiestas. La Habana, Biblioteca Nacional “José Martí”, Colección Cubana.

³⁹ Bremer, Fredrika. op. cit., pág. 149.

algunos segmentos tribales que tenían una función inmediata en la sociedad en que se desarrollaba. Estos pudieron manifestarse a través de los Cabildos de Nación que surgen a mediados del siglo XVI, cuando ya existía cierto número de negros libres u horros, a los que se le concedieron limitados derechos. No todos los negros podían integrarse a los Cabildos, solamente eran admitidos los pertenecientes a una misma tribu o nación.

“vid” Los Cabildos eran una institución muy antigua que funcionaba en España y fue traspolada y modificada según las características locales por los colonizadores en Hispanoamérica. Hubo también Cabildos de negros en Sevilla, muy notables y desde antiguo, según Ortiz.⁴⁰

El Cabildo era también, un órgano municipal legislativo, electivo y autónomo. La Iglesia también estaba gobernado por un Cabildo eclesiástico.

En el caso de los negros, las funciones de esta institución eran, sobre todo, de carácter humanitario, entre ellas: ayudar en caso de enfermedad o fallecimiento y la manumisión de aquellos asociados que por su buen comportamiento lo merecieran. Otro de sus propósitos era la preservación de costumbres y tradiciones de sus tierras de origen, empleando para ello la celebración de festividades en días señalados o cualquier otra actividad recreativa. En el marco de esta se practicaban bailes, músicas, ritos y se consumían platos y bebidas que recordaban de sus ancestros.

Es de notar el interés mostrado por los colonialistas en el sentido de evitar la interpenetración entre los factores blancos, esclavos negros, negros libres y, más aún, entre los miembros de las distintas etnias africanas, ya que la mezcla de los mismos contribuiría a eliminar el estado de coerción sobre el que se asentaba su dominio. Son numerosas las ordenanzas sobre el asunto a lo largo de todo el país, las mismas se suceden casi sin interrupción.

En el capítulo IV de la Real Cédula del 31 de mayo de 1798, se dispone que...

“cit” “... procurarán los amos, y en su defecto los mayordomos, que los esclavos de sus haciendas sin que se junten con las de otras y con separación de los dos sexos, se ocupen de diversiones simples y sencillas, que deberán presenciar los mismos dueños o mayordomos”.⁴¹

“vid” No solamente, el baile, también las canciones que entonaban los africanos, por su carácter social y reivindicatorio, fueron motivo de preocupación y prohibición de los esclavistas.⁴²

La acción de la Metrópoli basada en la división de la población negra fue posible por las características excluyentes que le impusieron al Cabildo desde el punto de vista étnico, como ya apuntamos. Por esa vía lograron incluso fomentar los conflictos entre los “criollos” (negros nacidos en América) y el negro de Nación (oriundo de África). Esta situación tuvo su más alta expresión en el período de mayor auge de la esclavitud en el siglo XIX.

“vid” En algunos documentos oficiales esta idea quedó explicitada. El Gobierno Civil de la Isla de Cuba, en una orden del 8 de noviembre de 1843, expresó que si los negros de una nación fuesen numerosos, se dividirá su Cabildo, a fin de que no se mezclaran negros

⁴⁰ Linares, María Teresa. La música y el pueblo. La Habana, Editorial Pueblo y Educación, 1974, pág. 196.

⁴¹ Saéz, José Manuel. Las comparsas, su trayectoria histórica, en: Boletín Actas del Folklore, La Habana, abril de 1961, no. 4, año 1, pág. 23.

⁴² Ibidem, pág. 23.

libres con esclavos, ya que debía sostenerse y fomentarse la aversión o antipatía que entre ellos existía por sus derechos y posiciones, de modo que la barrera que hasta ahora los había separado debía conservarse y aún fortificarse. Agregaba, además, que ningún blanco debía mezclarse en las fiestas de los negros.⁴³

De modo tal que se trató de incentivar el menosprecio demostrado por los negros criollos hacia los bozales, con el propósito de garantizar el orden y aumentar la desunión.

Los Cabildos desarrollaron una labor encomiable desde el punto de vista socio-cultural, a pesar de todos los factores negativos que conspiraban en su contra, fueron capaces de conservar las tradiciones africanas rituales, grupos musicales, en fin sus valores más autóctonos.

El Cabildo era el lugar donde se efectuaban los eventos más importantes de sus miembros, tanto desde el punto de vista religiosa como laico; desde fiestas abiertas por la simple diversión (cumpleaños, bodas, aniversarios, etc) hasta los ritos de iniciación y funerales.

La expresión más elocuente fue la adoración que el esclavo y el liberto continuaban realizando a sus dioses y orishas. Enmascarados en fiestas y jolgorios los mismos se popularizaron hasta ser conocidos por la población.

En el necesario proceso de sintetización, la religión sufrió un sincretismo, al adaptarse sus creencias a una nueva realidad, se traspasaron los símbolos y características de sus ídolos a similares cristianos y tomaron también de ellos sus denominaciones. El hecho de que afluyeran a los Cabildos negros y mulatos libres contribuyó a incentivar la influencia del catolicismo en los cultos africanos.

Los Cabildos de Nación poseían permisos de las autoridades para celebrar sus reuniones y fiestas los domingos en los horarios comprendidos entre las 10:00 y 12:00 de la mañana y 3:00 y 8:00 de la noche, dentro de los muros de la ciudad y hasta la puesta del sol fuera de ellos. En la medida en que ganaron miembros obtuvieron mayores facilidades para su desenvolvimiento.

En el proceso de sintetización a que hacemos referencia surgió una ceremonia dedicada a la bendición de la bandera de los Cabildos, el día de la Virgen del Rosario. En la provincia de Matanzas comenzaba el acto al finalizar la fiesta de la Virgen en la iglesia de la localidad.

“cit” “Los cabildos marchaban entonces, llevando un pendón al frente y dando a los aires los monótonos ecos de una atronadora algazara siguiendo así hasta frente de la habitación de la primera autoridad donde con sus banderas hacían evoluciones a derecha e izquierda y después seguían por su rumbo en dirección a la casa de nación, donde le esperaba su consiguiente banquete a la usanza de su clase.

Después de colocar las banderas en el lugar de costumbre, se entregaban todo el día a la celebración de sus cánticos, bailes, toques repetidos de sus tambores, cada uno de sus respectivas naciones”.⁴⁴

El primer Cabildo se fundó en 1598 en La Habana, bajo el nombre de “Nuestra Señora de los Remedios”, por iniciativa de los negros libres de nación zape, perteneciente a la Iglesia de Santo Domingo.

⁴³ Archivo de Fernando Ortiz, caja 9, paquete 4.

⁴⁴ Quintero, José Mauricio. Apuntes para la historia de la isla de Cuba con relación a la ciudad de Matanzas desde el año 1693 hasta el año 1877. Matanzas, Imprenta “El Ferrocarril”, 1878, págs. 66 y 67.

“vid” Desde 1691 en que el Cabildo de nación arará magino adquiriera la casa sita en la calle Compostela no. 172 en La Habana, hasta 1898 en que cesó la dominación española, la institución representó, en el perímetro urbano, el punto de partida del negro en la economía habanera de la primera mitad del siglo XIX.⁴⁵

Los Cabildos congos fueron numerosos durante la época colonial, sobre todo en Matanzas La Habana, Cienfuegos, Sancti-Spiritus y LasVillas (actual provincia Villa Clara) zonas de asentamiento de esclavos traídos del Congo que laboraban en las plantaciones. Los Cabildos lucumíes se forjaron en Matanzas, Cienfuegos y Las Villas, mientras que los ararás se consignan en Matanzas. Los carabalíes pertenecen a Santiago de Cuba y los iyesá a Sancti Spíritus y Matanzas.

Desde el año 1557 se registran solicitudes a las autoridades con vistas a echar fuera de los muros de la ciudad a los negros libres, según se planteaba por su modo escandaloso de divertirse, pero esta acción más bien reflejaba a las claras el temor de su influencia en el resto de la población. El día 28 de enero de 1788 los Cabildos reciben la orden correspondiente y a partir de entonces prohíben sus salidas. El 4 de abril de 1888, por orden del Capitán General, desaparecen los Cabildos de Nación para convertirse en Asociaciones Mutualistas o de Recreo. Esta medida se debió, en gran medida, al aumento considerable de la población mestiza, la cual se elevó al número de 9,225 personas, y de ellas 8,215 eran libres; y, sobre todo, al crecimiento de estas instituciones a fines del siglo XVIII y principios del XIX, cuando algunos mulatos libres ingresaban a ellos y luego pasaban a ser sus dirigentes. Por sus características de fundación cerrada, eran el marco ideal para organizar actividades conspirativas de sus miembros, independientemente de sus función humanitaria y de conservación de costumbres patrias. El Cabildo “Shangó Teddún” fue escenario de la conspiración de José Antonio Aponte, negro libre que presidía este Cabildo.

“vid” En 1835 ocurrió la sublevación de los lucumíes de La Habana, en la que se encontraba involucrado Juan Nepomuceno Prieto, Capataz del Cabildo lucumí Elló u Oyó, entre otros.

En 1843 las autoridades de la región oriental expresaban su preocupación al respecto, al señalar que la dirección de los Cabildos no podía recaer en los más despiertos y acomodados.⁴⁶

Durante la Guerra de Independencia los fundadores del Cabildo “Carabalí Isuama” de Santiago de Cuba, utilizaban los tambores para trasladar armas y medicamentos en su interior a las zonas insurrectas cercanas a Santiago de Cuba. Los tambores también servían para transmitir avisos por medio de toques especiales, de esta forma evitaban chocar con las fuerzas enemigas.

Las Charangas que se celebran en Bejucal (municipio de la provincia La Habana), son propias del siglo XIX (1840) y se distinguen por la existencia de dos grupos o bandos de vecinos. Tomaron estos los nombres de Bando Rojo (Malayos) con los símbolos de la espina de oro y el gallo, de influencia hispana en cuanto a sus primeros integrantes e instrumentos musicales que utilizaban (guitarras, panderetas, gaitas, mandolinas). El Bando Azul se llamó inicialmente (siglo XIX) Musicanga y en el siglo siguiente adoptó como símbolos la Ceiba de plata y el alacrán. Utilizan instrumentos de acuerdo a su origen étnico (Cabildos africanos de diferentes denominaciones y mulatos criollos), entre ellos: tambores de barriles, caracoles, fotutos, botijas y rejas. Estos elementos evolucionaron durante la

⁴⁵ Deschamps Chapeaux, Pedro. op. cit., pág. 3

⁴⁶ Portuondo, Fernando. Historia de Cuba, La Habana, Editorial Pueblo y Educación, 1975, pág. 146.

primera mitad del siglo XX, al conformar un conjunto de conga basado en instrumentos de percusión y viento-metal (bombos, redoblantes, cornetines, maracas y sartenes) a lo cual sumaron cantos alusivos al bando contrario, impregnados de burla y sátira criolla.

El origen de esta fiesta es la celebración de la Nochebuena (24 de diciembre). Estos días que anteceden la Navidad tenían especial importancia para los esclavos, y negros libres, por constituir ocasión para reuniones en sus Cabildos y expresar su júbilo a través de cantos y desfiles por la ciudad. Asistían a la Misa del Gallo en compañía de sus amos pero al finalizar la misma salían a ejecutar danzas y músicas propias de sus tierras ante las autoridades, amos y vecinos en general. Los peninsulares y sus descendientes formaron otro grupo que abandonaba la iglesia por una puerta opuesta para realizar también sus actuaciones basadas en tradiciones festivas de origen europeo, con estandartes, faroles, y parihuelas adornadas con flores y músicas españolas propias del repertorio de bandas militares.

^{“vid”} El encuentro que efectuaban inicialmente los grupos derivó de lo religioso a lo laico, de modo tal que se independizó el motivo central que era la asistencia a la misa y ello ayudó al establecimiento de festejos contemporáneos con la competencia como factor primordial y un conjunto de elementos (carrozas, adornos, grupos musicales y la famosa “sorpresa”, elemento que emerge de una carroza y se exhibe en el momento cumbre del desfile). La misma es portadora de una belleza y colorido que causa el asombro de los asistentes, de ahí su nombre. En esta fiesta la “sorpresa” simboliza los aspectos teatrales que han evolucionado hasta alcanzar un nivel estético apreciado por especialistas y charangueros. La Kulona, y la Mojiganga son reminiscencias africanas presentes en estas fiestas, tienen sus variantes en las Charangas, vestidos con fibras naturales e interpretando danzas de movimientos más vigorosos. El personaje conocido como “Trapitos” es la versión bejucalense de la mojiganga con paraguas. La comparsa de los negros curros surgió en el siglo XIX. Estuvo liderado por Faustino Sosa (más conocido por Candela). En ella encarnaba a un cimarrón que ejecutaba una danza para matar a una culebra.⁴⁷

Obviamente cada grupo era portador de una cultura que representaba a los explotadores y explotados de esa sociedad, al calor del proceso social, cultural y político de formación de la nacionalidad y se integró en una fiesta que identifica a la comunidad con rasgos propios.

^{“vid”} Las fiestas del 6 de enero o Epifanía fue establecida en honor al bautismo de Jesucristo en el río Jordán por Juan Bautista. El ritual principal consiste en la consagración del agua en los templos, al sumergir la cruz en un recipiente que contiene este líquido. El origen de la fiesta es pagano y fue acogida luego por la Iglesia de Roma y Bizancio. La secta gnóstica de los seguidores de Basilides fue la que fijó el 6 de enero como la fecha de bautismo en Alejandría. Según San Mateo unos magos de oriente seguían una estrella para adorar al rey de los judíos. La denominación de reyes data del siglo VI y en el siglo siguiente ya se menciona en latín a Gaspar, Melchor y Baltazar montados en camellos. Su origen se cree fue en Rusia ya que allí poseen gran prestigio los astrónomos, más conocidos por magos.⁴⁸ Popularmente esta festividad es conocida como el “Día de Reyes”, fecha en que los niños reciben sus regalos supuestamente traídos por los tres Reyes Magos.

^{“vid”} Fue costumbre entre los blancos elegir un Rey de bobos en varios países europeos el día de la Epifanía. Frazer afirma que aún perdura esa tradición popular en

⁴⁷ Mauri, Omar Felipe. De la mágica cubana: Charangas de Bejucal, Ediciones Unión, La Habana, año 2000, págs. 36 y 37.

⁴⁸ Brisset, Demetrio c. y Parrondo, maría luisa. La Navidad, en: Las fiestas de los niños, Los Reyes Magos y Santa Claus, s/p.

Alemania, Bélgica y Francia. En el siglo XVIII se hacían máscara en Inglaterra, donde un rey y una reina ofrecían un banquete.⁴⁹ Su origen se encuentra también en el oeste africano. En Guinea y Costa de Oro celebran fiestas con cantos y bailes, donde se permite todo tipo de libertinaje y burlas a las autoridades sin represión alguna.⁵⁰ Semejantes fiestas se efectuaban en toda América, hay abundantes referencias brasileñas, peruanas, chilenas, mexicanas y de la isla caribeñas que guardan elementos comunes muy semejantes. Los negros de las Antillas inglesas realizan análogas celebraciones en las que incluyen danzas guerreras. En St. Kitts se ejecuta la danza “Goliat y David”, combate ceremonial que se realiza en la fiesta Moka Jumbie.⁵¹

En nuestro país este día fue marco propicio a los Cabildos de negros para salir a las calles haciendo un recorrido que finalizaba en el Palacio de los Capitanes Generales.

Los Cabildos de naciones comenzaron esta fiesta en el año 1842 y recesó el 19 de diciembre de 1884, cuando fue prohibido su desarrollo por las autoridades.

Su origen ha provocado diversas discusiones: unos opinan que los negros imitaron a la tropa que pedía el aguinaldo el 6 de enero acompañados de pitos, tambores y cornetas, mientras otros entienden que los negros festejaban al rey negro Melchor, santo que por ser de su raza habían adoptado como su Patrono celestial. Al igual que Fernando Ortiz nos inclinamos a pensar que los negros repitieron las costumbres practicada por los esclavos del Rey en América, que acudían a pedir el aguinaldo al representante de su amo.

“cit” “Existe la certeza de que esta fiesta se celebraba en todas las grandes poblaciones de Cuba aunque no con el esplendor y la concurrencia de la capital. Hay descripciones del 6 de enero, además de La Habana, en Matanzas y Camagüey, así como en Guines, Bayamo, Sancti-Spiritus, Remedios, Trinidad y Santiago de Cuba”.⁵²

“vid” En Matanzas tuvo en mayor auge entre los años 1860-1880, al participar más de treinta Cabildos de Nación, entre ellos congos, lucumíes y mandingas. Ese día salían los negros en comparsas con los trajes de sus tierras de origen, cantando y bailando, al mismo tiempo que pedían el aguinaldo. Sus cantos y bailes típicos siempre estaban relacionados con historias de sus antepasados y las mujeres solían atraviarse con pañuelos de colores, argollas de metal en las orejas y collares en las extremidades.⁵³

“vid” En Puerto Príncipe (actualmente provincia de Camagüey) la fiesta del Día de Reyes observaba variantes singulares en la primera mitad del siglo XX (1933). La fiesta principal era una Romería, toda la ciudad desfilaba hacia el asilo del Padre Valencia desde muy temprano en la mañana en volantas de lujo o a pie, vistiendo las mejores galas. Las negras viejas brindaban los espumosos ponches, las rosquillas de catibía, las asemitas, las rosquetas y las golosinas que tanto gustaban a los muchachos de la época. Cuentan que se agolpaba el público para cantar y jugar a las carreras de sacos, de patos, a la cucaña, las carreras también de argollas y de cintas. Llamaba la atención la participación de las jóvenes

⁴⁹ Frazer, James George. *The Scapegoat*. Londres, 1920, p. 317. (Citado por Fernando Ortiz en: *La Antigua fiesta afrocubana del Día de reyes*. Ministerio de Relaciones Exteriores, Dpto de Asuntos Culturales, División de Publicaciones. La Habana, 1960, pág.20)

⁵⁰ Bosman, W. *Description of the Coast of Guinea. Voyage and Travels*, Londres, 1814, XVI, pág. 402 (citado por Fernando Ortiz, op. cit. p. 26).

⁵¹ William, Alfred M. *A miracle-Play in the West Indies*. *Journal of Am. Folklore*, vol. IX, pág. 117 y siguientes (Citado por Fernando Ortiz op. cit. p. 39)

⁵² Feliu Herrera, Virtudes. *Evolución histórica de la fiesta del Día de Reyes*. Artículo Inédito (La Habana, 1998, págs.. 5-10).

⁵³ Ximeno, Dolores. *Memorias de Lola María*, La Habana, 1928, T. II, pág. 13.

jinetes. Por último se hace constar que años atrás las comparsas de “diablitos” que recorrían las calles.⁵⁴

“vid” Para los colonialistas la fiesta significaba una concesión que se daban a sí mismos y creyó de esta fauna posibilitar ciertos esparcimientos una vez al año a costumbres extrañas a unos seres a quienes consideraban menos que a los animales.⁵⁵

Los Cabildos en el Día de Reyes entraban a la Plaza de Armas y por turno actuaban en el Palacio de Gobierno. El paso por este lugar lo hacían tocando los tambores, cantando, bailando para recibir el aguinaldo de los presentes.

“cit” “...El Capitán, el abanderado y el cajero de cada grupo con sus adminículos, subían a testimoniar personalmente al Capitán General su agradecimiento y su más sincera adhesión, recibiendo a cambio de sus amos un aguinaldo de mayor cuantía en correspondencia a su posición oficial.”⁵⁶

Era un día grande para el negro, tenía posibilidades de expansión, al rememorar las fiestas y costumbres de su tierra natal. Cada Cabildo desfilaba con su vestuario, asimilados en el proceso de configuración que se forjaba a merced de cierto contubernio indetenible que propiciaba la ciudad. Los congos y los lucumíes portaban grandes sombreros de plumas, camisetas de rayas azules y pantalones de percal blanco. Se destacaban entre ellos los Congos Reales, los más importantes por sus galas y sus músicas. No se repartía el aguinaldo hasta que no hacían su aparición con sus mojigangas y diablitos. Los ararás con sus mejillas llenas de cortaduras, repletos de caracoles, colmillos de perros y caimán, sus bailadores metidos hasta la cintura en un gran rollete formado por un aro cubierto de fibras vegetales. Los mandingas con anchos pantalones lujosos, chaquetillas cortas y turbantes de género de seda azul o rosa.

“vid” Plantea Ortiz⁵⁷ que no todos los negros ingresaban a los Cabildos, algunos criollos y negros de Nación lo tenían a menos. En vez de vestirse como sus paisanos, lo hacían por lo que se llevaba en París. La elegancia para ellos era exagerar la moda, por eso las mujeres preferían las cintas, los moños, flecos, grandes aretes, vistosas mantas, profusión de sortijas, pulseras y contraste de colorines. Los hombres lo traducían agrandando los cuellos, rizando la pechera de la camisa, abultando la corbata. Los pantalones y el chaleco lucían las cintas más señaladas.

“vid” Este suceso tuvo tal éxito que los Cabildos decidieron aumentar sus salidas a otros días festivos y organizar sus actos de modo más atrayente. Así, además de felicitar al Capitán General también homenajearon a otros personajes que podían brindar algún aguinaldo. De este modo, animados por la rivalidad, los distintos Cabildos adoptaron trajes propios, llevaron insignias, estandartes y delinearon mejor algunos personajes que ganaban la simpatía popular. Uno de ellos fue el Anaquillé, muñeco que participaba en la fiesta. Era un ídolo o figura propia de los ritos africanos que, al extremo de un palo, llevaban los

⁵⁴ Rivera, Alberto. Secc. recordando el pasado. Periódico Libertad, Camagüey, lunes 6 de 1933. Archivo Juárez Cano, Archivo Provincial de Historia. Academia de Ciencias, Camagüey.

⁵⁵ León, Angeliers. La fiesta del carnaval en su proyección folklórica. La Habana, Dirección Nacional de Música, CNC, 1974, pág. 10.

⁵⁶ Ortiz, Fernando. Los viejos carnavales habaneros, en: Revista Bimestre, La Habana Cubana La Habana, enero-diciembre 1955, Vol. LXX no. 1, pág. 250.

⁵⁷ Ortiz, Fernando. La antigua fiesta ... op. cit, p. 11 y 12.

negros bailadores en algunas de las danzas religiosas. Anaquillé es también un juguete, especie de muñeco desarticulado que se hacía bailar por medio de cordelitos o sin ellos.⁵⁸

Ortiz aclara en su trabajo del Día de Reyes que la comparsa de diablitos no tiene que ser necesariamente de ñáñigos. Estos tienen su diablito íreme, pero en realidad diablito fue todo negro africano vestido a la usanza de su tierra o chabacanamente, que el Día de Reyes, o con motivo de otras festividades, salían a la calle a bailar y regocijarse con sus paisanos. Fueron los blancos los que dieron este nombre a los disfraces abigarrados de los africanos en sus saltos y cabriolas, en sus cuernos y caretas, al encontrar similitud con los diablitos o diablillos, o máscaras que simulaban diablos como los de España y otros países. También los negros de Cuba acostumbraban a disfrazarse con figuras de Kokoricamos (o cocoricamos) que de sus funciones tradicionales de África pasaron al carnaval de La Habana. Cocoricamo en Cuba significa un ser monstruoso, terrible. En este sentido se dice de una mujer fea y vestida como un adefesio, de un sujeto desparramado, que parece un Kokoricamo.

Seguramente en sus inicios, cada Cabildo trató de rememorar las fiestas más importantes de su patria, pero luego todos se confundieron poco a poco hasta llegar al desorden de los últimos tiempos. Para el negro la fiesta del 6 de enero implicó un fenómeno de análisis y síntesis, de distinción y selección de unos elementos y su conjunción dentro de relaciones sociales diferentes. Dentro de cada Cabildo e intercabildo hubo influencias mutuas, de ahí que los grabados de la época sean todos abigarrados y complejos, superponiendo unos elementos con otros, sin distinguir unos instrumentos de otros, ni danzas ni vestuarios. Ello significó la defensa del patrimonio ancestral ante la cultura dominante, encontrar soluciones que les permitieran sobrevivir lo más armoniosamente posible entre dos mundos de valores antagónicos.

Antes de comenzar la celebración del Día de Reyes las comparsas de negros y mulatos se integraron espontáneamente en los barrios habaneros y salían aprovechando las Carnestolendas de los blancos en bailes y paseos públicos. Una crónica del viajero italiano Gemelli Careri, el cual nos visitó en 1697 (siglo XVII) narra que:

“cit” “...El domingo 9 de febrero los negros y mulatos con pintorescos atuendos, formaron una congregación para divertirse en el carnaval”.⁵⁹

Es decir, que los negros tuvieron manifestaciones de este tipo desde dos siglos antes, por lo que resulta erróneo plantear que el origen del carnaval de La Habana se debe a la fiesta de Cabildos de Nación por el Día de Reyes que se desarrolló, como ya vimos, entre 1842 y 1884 (siglo XIX).

“vid” Por otro lado, la más antigua referencia encontrada hasta hoy de un baile público pertenece al año 1792 (siglo XVIII) y las de bailes de carnaval es de 1833.⁶⁰ “vid” Estos se celebraban en salones y teatros con máscaras y disfraces. Los lugares más utilizados eran el teatro Tacón, Diorama, Tívoli y Villanueva, así como el café La Lonja, en este último tuvo lugar, en 1843, un anunciado baile de carnaval que fue promocionado por el diario La Prensa como algo similar al baile de disfraces efectuado el año anterior en la corte de

⁵⁸ Ortiz, Fernando. Nuevo Catauro de cubanismos. La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1974, pág. 47.

⁵⁹ Pérez de la Riva, Juan. La Isla de Cuba en el siglo XIX vista por los extranjeros. La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1981, pág. 260.

⁶⁰ González del Valle, F. Idea de un buen bayle (artículo citado por Emilio Roig de Leuchsenring La literatura costumbrista cubana en los siglos XVIII y XIX, fondo del Museo de la Ciudad de La Habana. Diario La Prensa, 17/2/1843, pág. 20 y 21.

Madrid.⁶¹ Era algo nuevo en La Habana porque se unirían la banda militar del Regimiento de Cuba y los músicos negros que acostumbraban a amenizar los bailes de las sociedades filarmónicas. Tomaron parte también los coristas de la compañía italiana cantando danzas, rigodones y valsos.

La influencia y participación de los negros y mulatos en este tipo de actividad se reflejaba, además, a través de obras musicales que se estrenaban para estas fiestas, como un tango africano bailado por una compañía de caballeros y damas habaneras, estrenado en ocasión del baile de carnaval celebrado en el Teatro Tacón el 23 de febrero de 1841, a favor de la Real Casa de Beneficencia.⁶² A modo de crítica se publicó un comentario harto elocuente sobre el tema que comentamos. A juzgar por el cronista se puso de modo durante las Carnestolendas tomar el aspecto de negro. Decía el periodista con notable molestia:

“cit” “...Inconveniente y prurito tan grande es el disfrazarse de negro. Ese furor de ponerse la esquifación y la librea, de hablar el idioma corrompido de los bozales no sabemos a qué atribuirlo.”⁶³

“vid” No hay que olvidar que los Cabildos de Nación derivaron casi todos en asociaciones mutualistas y de recreo, pero las comparsas contemporáneas de aquellos, subsistieron con variada suerte, de acuerdo a la voluntad de los gobernantes.⁶⁴

Sucede que inspirados por los grabados del 6 de enero, a veces las comparsas tratan de imitar, en alguna medida, aspectos determinados de los Cabildos. Más, no existe una línea de continuidad entre aquellas expresiones colectivas africanas y las que después desarrolló al pueblo habanero. Tampoco se analiza que además de las comparsas de barrios ya mencionadas que salían en las Carnestolendas de febrero, hubo otras manifestaciones carnavalescas como las tandas, partidas, mojigangas, peludos y Kokoricamos que recorrían los barrios con marugas, sonajas, güiros o cascabales cantando tonadas chillonas que penetraban hasta el interior de las habitaciones.⁶⁵

Resulta claro que la génesis del carnaval habanero no fue la celebración del 6 de enero por los negros, sino más bien la fusión en el tiempo de algunos elementos de la población blanca y sus descendientes, así como de los negros y criollos que crearon sus modos de diversión a partir de las tradiciones de sus barrios.

Queda demostrado que existió un paralelismo entre la celebración del carnaval blanco y el negro y aún entre la fiesta de Reyes y comparsas de barrios formadas por negros criollos, muchos de los cuales no se integraban a los Cabildos, sino más bien salían a realizar sus recorridos cuando los blancos comenzaron a celebrar sus fiestas en lugares públicos, según señalamos con anterioridad. Se trata de la síntesis y evolución de los aspectos tratados lo que da origen al carnaval popular con la creación de géneros musicales y danzarios inherentes a la idiosincrasia del cubano.

⁶¹ Laquique Becalli, Zoila. *Música colonial Cubana*. Editorial. Letras Cubanas, La Habana, 1979, T, pág. 66.

⁶² Trivilin (seudónimo) *Camentolendas*. (Artículo) *Diario de La Habana*, 1º de febrero de 1842. (citado por –Deschamps Chapeaux, op. cit., págs. 141 y 142).

⁶³ González del Valle, F. *La Habana en 1841* (artículo) *Diario La Prensa*, La Habana, 1848 (Citado por Deschamps Chapeaux, p. op. cit., pág. 114).

⁶⁴ Ortiz, Fernando. Informe elevado a la Sociedad de Estudios Afrocubanos, 1º de junio de 1959.

⁶⁵ León, Argeliers, *Folklore Cubano I-II-III-IV*, La Habana, Editorial Pueblo y Educación, 1979, pág. 107.

Esta resultante tuvo una primera etapa que atañe a la participación del negro en procesiones y otros actos festivos del santoral católico y sus fiestas de Cabildos, hasta culminar con la Fiesta del Día de Reyes, lo que significó una simbiosis de sus culturas originales con las propias de las clases dominantes.⁶⁶

Los carnavales de La Habana conservaron su fecha de celebración hasta el triunfo de la Revolución en 1959, cuando los cambiaron para el 26 de julio, al convertirse esta fecha en fiesta nacional. En el resto del país estos festejos fueron un desprendimiento de las Fiestas Patronales que se realizaban en las ciudades que fungían como cabeceras provinciales y de una manera muy inestable han mantenido este calendario. En Santiago de Cuba continúan en los días de Santiago, Santa Ana y Santa Cristina con una impactante participación popular.

Las fiestas carnavalescas poseen elementos propios, que las caracterizan, tanto las que atañen a la cultura material como a la espiritual. Entre los mismos la comparsa constituye un factor fundamental. La comparsa cubana es la identificación arte-pueblo más perfecta que existe en nuestra cultura. Originada en las capas más humildes de barrios marginales, es la culminación de los procesos étnicos, sociales, políticos y artísticos que tuvo como marco el carnaval, el cual dejó de pertenecer a la élite hegemónica de salones para convertirse en la fiesta más representativa del pueblo cubano. Es la máxima expresión del criollismo ya que resume los perfiles de la cultura cubana. Nuestra comparsa es un conjunto de personas ataviadas con llamativos vestuarios, al frente de las cuales se sitúa un director que imparte instrucciones respecto a los movimientos del baile por medio de un silbato. De vez en cuando detiene su marcha para realizar evoluciones coreográficas. El motivo o tema a desarrollar puede ostentar distintas características: patriótico, laboral, costumbrista o místico, según el caso. El baile colectivo o de marcha, es más bien la síntesis de variadas manifestaciones con características y circunstancias que desaparecieron con las fiestas ya comentadas.

El mismo es muy sencillo, se reduce básicamente a marcar el compás del ritmo y levantar ligeramente la pierna cuando se produce la síncopa, y se acompaña con movimientos bruscos del cuerpo. Este esquema elemental puede ser variado de acuerdo a la imaginación del director.

Se denomina Conga a la agrupación que acompaña musicalmente a la comparsa. Su nombre lo toma de un tambor de origen africano conformado por duelas y flejes de hierro, algo abarrilado, abierto con una sola membrana de buey fija por clavazón. Conga es también un género cantable y bailable. Los cantos de comparsa o congas mantienen la estructura solista-coro distintiva de toda la música cubana de procedencia africana, o son simples estribillos que se repiten. El papel del solista era desempeñada antaño por una cantante de voz potente y aguda llamada Clarina. Actualmente la melodía que ejecuta el trompetista desempeña esa función en casi todas las agrupaciones, solamente algunas comparsas tradicionales mantienen esa característica, como “Las Bolleras” de La Habana.

Los instrumentos de la Conga son mayoritariamente percutivos, a los que se le añadieron más tarde los de vientos metal. No existe un modelo único de conjunto instrumental, pero el más generalizado en la zona occidental del país es el integrado por tumbadoras, bombos, cencerros, trompetas, trombones, campanas y sartenes.

En Santiago de Cuba se observa variedad en la conformación de los conjuntos de conga, los instrumentos de cada uno contribuye a caracterizar y diferenciar sus toques. En las comparsas tradicionales devenidas de Cabildos como la Carabalí Olugo y Carabalí

⁶⁶ Feliu Herrera, Virtudes. El carnaval cubano (libro en proceso editorial), La Habana, año 1999, pág. 4.

Izuama hay trabalenguas, quinto, fondo, chachás y respondedora. La corneta china fue llevada de La Habana en el año 1925 y se ha convertido en la melodía que convoca al pueblo santiaguero al ritmo de los tambores. La influencia de las culturas dahomeyanas que arribaron con la inmigración francesa de los siglos XVIII y XIX se percibe en el toque masón, propio de la Tumba Francesa, que conlleva una forma diferente de baile.

La conga de “Los Hoyos” es la reina con un ritmo inconfundible que la identifica, a golpe de un pilón y dos galletas (especie de bombo más achatado).

Este colectivo realiza anualmente, en vísperas de los carnavales, un recorrido llamado La Invasión, a fin de saludar fraternalmente a las demás congas, ocasión que es aprovechada por miles de personas que bailan hasta el cansancio repitiendo el tema:

Abre, que ahí viene el Cocoyé...

“vid” Es época propicia para seguir cultivando las relaciones compuestas por improvisados saineteros que en las más céntricas calles actúa con textos críticos y burlescos vinculados a temas costumbristas. Estas relaciones son un aporte producto de la Gangarilla española y el Izibongo o poema de origen bantú, debido al asentamiento de esta etnia en zonas orientales.⁶⁷

En la ciudad de Camagüey el carnaval se originó por la fiesta del patrón San Juan Bautista iniciado entre los años 1725-1728. Sus elementos laicos alcanzaron gran popularidad hasta convertirse en tradicionales. En el siglo XIX (año 1837) se reportan actividades de corte carnavalesco. Entre las más sobresalientes están las comparsas, que se convirtieron en el principal atractivo de la diversión.

“vid” Se mencionan los colectivos comparseros de “Los Horacios”, “Los Gitanos” y otros. Estos poseían los requerimientos formales que las reconocían como tales, a saber: un vestuario uniforme que las caracterizaba, un grupo musical acompañante y una disciplina establecida en cuanto a su preparación mediante ensayos para la ocasión.⁶⁸ La fiesta tuvo su mayor esplendor en 1827, cuando llegó a la ciudad la banda del Regimiento Fijo de Cuba que contribuyó desde el punto de vista musical a su desarrollo. También contó con aportes de su vecina Santiago de Cuba, cuando gracias a la comunicación que proporcionó el ferrocarril introdujeron instrumentos de percusión y los bailes de disfraces.⁶⁹

A pesar de esta primera influencia los instrumentos que integran las agrupaciones en esta zona se diferencian de los ya apuntados, de modo que actualmente están conformados por un grupo de tambores llamados pipas y medias pipas, campanas y sonajas de latón. Reminiscencias de las bandas militares es el redoblante, el cual se percute con baquetas.

“vid” Otros carnavales tradicionales que tuvieron una presencia notable de negros y mulatos fueron los de Matanzas. Una de los rasgos de estas fiestas durante el siglo XIX fueron las mascaradas callejeras y las comparsas de esclavos pertenecientes a casas ricas. Las primeras recorrían la ciudad (ya solas o en grupos) distinguiéndose determinados personajes como los monos (hombres disfrazados con capuchón negro y largo rabo) que cantaban melodías con letras pegajosas como ésta:

⁶⁷ Portuondo, José Antonio. Alcance de las relaciones, en: Miscelaneas de estudios dedicados al Dr. Fernando Ortiz por sus discípulos, colegas y amigos. La Habana, 1956, págs. 1240 y 1241.

⁶⁸ Ortiz, Fernando. La fiesta de San Juan en Puerto Príncipe, en: Revista Archivo del Folklore Cubano, La Habana, 1930, no. 3, vol. V, pág. 256.

⁶⁹ Feliu Herrera, Virtudes, La fiesta de San Juan en Camagüey, en: Revista Estudios etnológicos 1989, La Habana, Editorial Academia, 1991, pág. 19.

“cit” Estas monos son de ley
meten cinco y sacan seis.⁷⁰

Las comparsas de esclavos domésticos vestían ropas y joyas de sus amos. Bailaban en las casas de estas familias y eran agasajados por los señores. Estos les obsequiaban dulces, bebidas y onzas de oro. Los demás esclavos le servían como si fueran los amos. Estas comparsas trataban de imitar a sus dueños, se consideraban la aristocracia de la esclavitud, privilegiados porque eran queridos y no tenían que sufrir los maltratos de las plantaciones.

“vid” Estaban presentes también en estos festejos los negros curros y catedráticos, que con sus comparsas visitaban las casas de familias ricas, donde eran atendidos por estos. Los negros curros solían ser criollos ladinos que para la ocasión se pintaban la cara de negro. En la conversación que sostenían con los señores blancos lo curros presumían de ingenio con un lenguaje característico sólo de ellos conocido. Los negros catedráticos asimismo se distinguían por las palabras rimbombantes acerca de artes y letras. El negro curro a veces era un hombre blanco tizado y enguantado de negro para hacerse pasar como tal. En la ciudad de Cárdenas se señala que estos personajes llevaban oculto el cuchillo en el pañuelo para dilucidar sus rencillas personales en plazas y cafés.⁷¹

La celebración de los carnavales sufrió gran inestabilidad durante la colonia. Esta situación empeoró en tiempos de la Guerra de Independencia, cuando se persiguió todo intento de reuniones en que los afanes libertarios tomaran forma. Al compás de las congas se entonaban estribillos que expresaban el repudio al régimen.

Esta tradición de lucha propia de las comparsas no resultaba extraño, ya que en su seno se fomentaron ideas independentistas y muchos comparseros se convirtieron en aguerridos mambises.

Al advenimiento de la república reaparecieron las comparsas pero continuaron las prohibiciones a través de reglamentos y decretos que no permitían determinados elementos como los tambores y los tangos africanos. A partir de 1902 y hasta 1914 no son permitidas las actuaciones de las comparsas, al aducir que entonaban cantos peculiares del ñañiquismo y de otras asociaciones ilícitas. Desde entonces y hasta 1937 sólo se celebraron los carnavales de la burguesía en sociedades y áreas de paseo. En 1937, en medio de una polémica entre los que propugnaban los festejos y los que los combatían, se reinician las salidas de las comparsas.

Como resultado de la penetración cultural norteamericana en nuestro país, la clase dominante trató de “blanquear” los carnavales imponiéndoles costumbres y manifestaciones foráneas, al mismo tiempo que se condenaban las influencias africanas. Se crearon entonces comparsas-paseo de gran fastuosidad para un carnaval-espectáculo que dejaba a un lado la participación popular en aras de un paseo para ser disfrutado pasivamente desde un palco. Esta comercialización no fue privativa de la capital con sus “festejos de invierno” destinado al turismo yanqui, también los carnavales de Santiago de Cuba tuvieron esa acción comercializadora. La fiesta toma un interés especial en el marco de la competencia capitalista.

Los efectos de este proceso afectaron los aspectos tradicionales de los carnavales, al producirse cambios de los elementos populares e incorporarse nuevos de carácter comercial. Las comparsas y paseos en su afán competitivo y el desamparo de las autoridades acuden a los “padrinos” de firmas industriales con el fin de obtener apoyo

⁷⁰ Ximeno, Dolores, op. cit, pág. 215.

⁷¹ Roig de Leuchsenring, Emilio. Los carnavales coloniales en Matanzas, Cárdenas y Remedios, en: Revista Social, La Habana, año 21, no. 3, marzo de 1137, pág. 19.

financiero, y se ven obligados a colocar los anuncios en pendones, instrumentos y vestuarios. Por tal motivo estas manifestaciones populares tradicionales se desvirtúan y se convierten en una industria más, reflejo de los patrones del sistema económico imperante.

Las fiestas carnales han incubado y conservado tradiciones que se han mantenido a pesar del tiempo y los escollos que cada régimen social les ha interpuesto. La tradición se ha transmitido de padres a hijos. Muchos iniciadores se esforzaron por mantener sus colectivos. Casi todas las comparsas respondían a un barrio popular y las conformaban familias relacionadas entre sí, las cuales aunaban recursos para lograr la participación con el ansia de ganar algún premio. Esto le impregna una característica propia a la formación de comparsas en Cuba, pues esa integración garantiza la permanencia de las mismas. Los fundadores la organizaban con miembros de su generación que incorporaban a los más jóvenes de las familias. Éste fue el caso de las comparsas “La Farola” y “Los Comandos” en Camagüey, las de “Paso franco”, “San Pedrito”, “El Tivoli” y otras que han posibilitado la continuación de las fiestas en Santiago de Cuba.

El público de La Habana prefiere las comparsas tradicionales “Las Bolleras”, “La Jardinera”, “Los marqueses de Atarés” y “La Sultana”, entre otras. Algunas de estas primitivas comparsas con sus nombres de animales (“El Pájaro lindo”, “El Gavilán”) y más aún, las representaciones de matar al animal (“La Culebra”, “El alacrán”) demuestran la naturaleza totémica y su carácter rememorativo de ancestrales tradiciones y ritos africanos.

La decana de estos colectivos tradicionales en La Habana es “El Alacrán”, fundada en 1908 en el solar “Los carretones” en el barrio de Jesús María. En sus inicios estuvo formada solamente por blancos que se pintaban de negro. Sin embargo su primer director fue el negro de origen gangá, Jerónimo Ramírez Faure.

El tema que recrea la comparsa se basa en hechos ocurridos en 1844 en el ingenio “La Demajagua”. Su momento culminante es cuando se mata al alacrán, parodiando la danza pantomímica “La muerte de la culebra” que efectuaban los Cabildos en sus desfiles del Día de Reyes en el siglo XIX. Una de las características que ostenta esta agrupación centenaria es que cada farola representa un orisha del panteón yoruba, de ahí el color de cada una de ellas. Una tradición que mantiene esta comparsa es el bautizo de las farolas, ceremonia que se efectúa días antes de la primera salida en el carnaval. La misma tiene como objetivo asegurar el buen desenvolvimiento y la protección de la comparsa en los desfiles, ya que las farolas son las que abren el camino. El bautizo constituye un símbolo de identidad y cohesión del grupo, cuya motivación religiosa ha sido uno de los factores que han contribuido a la conservación de la institución.

En la segunda mitad del siglo XIX, al ponerse de moda los bailes de salón europeos con figuras y coreografías complicadas, se incrementaron las academias de baile para señoritas. El repertorio incluía minuet, vales, lanceros y cuadrillas. Las formas cubanas se impusieron hasta alcanzar lugares prominentes. La danza, la contradanza y el danzón se adueñaron de calles y salones, y pusieron de moda los bailes de pareja enlazada.

^{“vid”} Las academias funcionaban en casas particulares llamadas de Cuna a las que acudían los jovencitos criollos (llamados petimetres) a bailar con las mulatas de rumbo los ritmos de moda. Por esta razón estos bailes tomaron más tarde el nombre de Bailes de cuna y fueron estos el marco apropiado para desarrollar y popularizar los géneros criollos. Los divertimentos de este tipo no se circunscribían a las residencias, otros sitios como las ferias que se celebraban a propósito de los eventos religiosos católicos también organizaban estas actividades. En las plazuelas y calles aledañas a los templos se montaba la denominada Feria de Cuba para la venta de todo tipo de baratijas y confituras, tortas, avellanas, agua de loja y ponche de leche. Una de sus atracciones era el baile de cuna donde se divertían los

negros y mulatos de ambos sexos sin negarle la entrada a los jóvenes blancos que así lo desearan.

Entonces estaba de moda bailar contradanza y el Maestro que más figuras raras y complicadas pusiera, más crédito ganaba de excelente bailaror.⁷²

La época de carnaval era propicia para celebrar estos bailes en plazas y lugares públicos en que podían asistir personas de las clases más humildes.

Una semblanza de 1868 en Matanzas da cuenta de un baile de máscaras conocido por la Cuna, al cual acudió gente de todos los colores y sexos.

“cit” “...Un populacho ansioso de baile y ruido, que en medio de gritos del estrépito de la música y de los pies concurrentes, ejecutan todas las figuras de la danza criolla, muchas de las cuales son completamente desconocidas por las mujeres decentes admiradoras de la danza”⁷³

El baile toma este nombre porque cuna en la época significaba modestia, sencillez. Eran reuniones carentes de etiquetas, pequeñas, propias de gente criolla que deseaba divertirse jugando y bailando. La orquesta que acompañaba estos bailes era muy reducida, compuesta solamente por tres violines, un contrabajo, un flautín, un clarinete y un par de timbales.

“vid” En Camagüey se incrementaron asimismo bailes populares ajenos a los de salón protagonizados por negros. En 1836 se reseña en la prensa local el Baile del reinado, llevado a esa zona por grupos étnicos africanos de Loange y Mozambique, lugares pertenecientes al Congo. La motivación del mismo era la ceremonia pantomímica de elegir un rey cada año, y celebrar las elecciones de los Cabildos que poseían en los suburbios de la ciudad. La fecha escogida era alrededor de las Pascuas con tres días de duración. Para amenizar el acontecimiento utilizaban atabales, güiros y zambombos⁷⁴

Ya avanzado el siglo XX (1910) un grupo de negros y mulatos inauguran una institución de recreo en Matanzas. Su único objetivo era reunirse para “rumbear y comer mucho”. Su directiva se elegía mediante la votación de sus miembros y los cargos eran: Presidentes, Vice, Secretario, Director, Tesorero y Vocales.

Denominaron a la agrupación el Bando Azul y no poseía una connotación religiosa, independientemente de que escogieron como Patrona a la Nuestra Señora de Monserrat. Sus fiestas se realizaban por el año nuevo, cumpleaños de algún miembro y, sobre todo, por el aniversario de la fundación del bando. En medio del baile y del canto salían a saludar a los admiradores o socios ausentes, y en reciprocidad se les regalaban bebidas. En caso de que en alguna casa sus dueños no respondieran a su saludo, improvisaban cantos de puyas como el que aparece a continuación:

“cit” “...ábreme la puerta
qué puerta tan dura
¿dónde está la llave
de esta cerradura?...”

⁷² Villaverde, Cirilo. Cecilia Valdés o la Loma del Angel. New York, págs. 29, 30, 44, 45 y 140. (citado por Zoila Lapique Becallí, op. cit, pág. 68)

⁷³ Hazard, Samuel. Cuba a pluma y lápiz. La Habana, Editorial Cultural, S.A., 1928, págs. 115 y 116.

⁷⁴ Betancourt Ciseneros, Gaspar. Escenas cotidianas, La Gaceta de Puerto Príncipe, 1836 (Citado por Zoila Lapique Becallí, op. cit, pág. 67).

“vid” La sociedad se identificaba con un estandarte y distintivo de color azul por lo que estaba presente en todas sus actividades. Los hombres con pañuelos al cuello, las mujeres los llevaban en los hombros. Añade Martínez Furé que los instrumentos utilizados en sus fiestas eran cajones, claves, tumbadoras y cucharas. Los géneros más cultivados fueron el guaguancó, la columbía y los saludos. Los cantos eran compuestos por el Director. Este bando motivó el surgimiento de otros como el “Lirio blanco” que competían en cuanto al lucimiento de sus fiestas. En los aniversarios de fundación un bando invitaba a otro, ocasión que era aprovechado para componer cantos referidos al acontecimiento.

“vid” Hubo varias instituciones de este tipo en Matanzas, entre las que se destacaron “Los buenos”, “Los melodiosos”, “La concha marina”, “El bando rosado”, “El verdún” y “La hierba buena”, que tenían fama por poseer las negras y mulatas más hermosas y elegantes de la ciudad. En 1961 sólo subsistía el Bando Azul, mantenido por ancianos deseosos de perseguir la tradición de su bando⁷⁵

“vid” El medio rural donde se desenvolvían los haitianos, con un tipo de comunidad cerrada dentro de un sistema de plantación cafetalera, coadyuvó a que los mismos continuaran la práctica de manifestaciones traídas de su región de origen, entre ellas la fiesta de Tumba Francesa, antigua reminiscencia de la cultura popular tradicional urbana, la cual había asimilado viejas costumbres francesas. Luego de promulgada la ley de asociaciones en el año 1887, después de la abolición de la esclavitud, se inscribieron numerosas sociedades de Tumba Francesa en todo el país. La institución, con el mismo nombre del festejo, tenía como objetivo principal el socorro y la ayuda mutua entre sus miembros, además de propiciar la educación de los hijos de sus afiliados y la realización de festejos en días señalados, con el fin de conservar su expresiones culturales. Al principio fueron conocidas por nombres populares pero más tarde tomaron los de los santos patronos del pueblo donde se encontraban. Estas sociedades organizaron una estructura con jerarquías determinadas, la directiva estaba regida por un rey y una reina, los cuales se denominan en la actualidad presidente y presidenta. Otros cargos son el mayor y la mayora de plaza, cuya función es dirigir los distintos momentos en la fiesta.⁷⁶

“vid” El guía principal del festejo es el cantor solista (el composé) con cantos entonados en créole que alternan con los de la reina cantadora y un coro de tumberas que repiten estribillos. Este canto es acompañado por toques de tambores denominados tumbas que poseen un sonido grave hasta alcanzar otro más agudo. También se utiliza el idiófono catá, de un tronco de madera ahuecado y para uno de los bailes una tumbadora, del tipo de tambourín francés⁷⁷

“vid” Los bailes vigentes son los de parejas enlazadas con algunas figuras (masón), y el bulá de parejas sueltas. Se concluye con la figura solista del bailador en lo que se llama hacer el frente (front o fronté). Esta fiesta conserva figuras de danzas propias del siglo XVIII, como son el minué y las cuadrillas, además del orden del baile dirigido por un bastonero. El baile francés se incluía en determinados Cabildos y sociedades de congos y ello se debe a la similitud de algunos de sus rasgos. Las sociedades se engalanaban con variados adornos, entre ellos banderitas de telas en colores, cadenetas de papel con mucho colorido, farolas, flores y bolas, también de papel, pencas de guano o alguna areca. En el

⁷⁵ Martínez Furé, Rogelio, El bando azul, en: Boletín Actas del Folklore, La Habana, junio de 1961, año 1, no. 7, págs. . 21 y 23.

⁷⁶ Linares, María Teresa, op. cit, pág. 85.

⁷⁷ Armas Rigal, Nieves. El baile en las sociedades de Tumba Francesa, La Habana, Editorial Pueblo y Educación, 1991, pág. 30.

trono o palco se colocaban fotos de patriotas, el cuadro del santo patrón y las banderas cubana y francesa.⁷⁸

De estos festejos se mantienen vigentes los de Santiago de Cuba (en la Sociedad La Caridad) y en Guantánamo (Sociedad de Santa Catalina de Riccis), mientras en Sagua de Tánamo (provincia Holguín) se revitalizaron los bailes de la misma. Ya no se efectúan en zonas de La Habana, Ciudad Habana, Sancti Spíritus, Matanzas, Cienfuegos, Villa Clara y Granma.

De acuerdo a la encuesta realizada al calor de la investigación pudimos establecer las fechas más señaladas para la celebración de estas festividades. En su mayoría coinciden con las de los patrones cuyos nombres ostentan, entre ellas el 13 de junio (Santa Catalina), el 24 de junio (San Juan Bautista) 25 de julio (Santiago Apóstol), 26 de julio (Santa Ana) y los del 8 de septiembre (Nuestra Señora de la Caridad) y los Sábados de Gloria. Asimismo se efectúan por el aniversario de la Sociedad, fechas patrióticas y en Semana Santa. Esta tradición se conserva en los lugares referidos anteriormente por haitianos ancianos y sus descendientes pero no es menos cierto que es muy apreciada por el resto de la población, de ahí que organismos e instituciones culturales velen porque posean los elementos necesarios y la asistencia artística indispensable. La influencia cultural francesa está presente en la región oriental a través de los diferentes cabildos que poseen este origen. Ellos junto a los ritmos y danzas de Tumba francesa hacen sentir su legado en las congas carnavalescas de Santiago de Cuba, dándole uno de los matices que caracteriza a este festejo, diferenciándolo del resto de los que se realizan en el país.

“vid” Si bien ellos han mantenido y transmitido a las posteriores generaciones sus costumbres y tradiciones, del mismo modo ellos han asimilado otras cubanas. Es de notar cierta influencia de las manifestaciones autóctonas haitianas en la población de sus zonas de asentamiento y algunas aledañas, por lo que estamos ante un proceso de toma y daca que sin duda enriquecerá la cultura popular de nuestro pueblo.⁷⁹

FIESTAS RITUALES

Estos festejos son conocidos genéricamente por el nombre de **Fiestas de Culto Sinorético** y, según el caso, se les denomina Bembé, Wemilere, Toques de Santo, toque de Palo, Güiro, Toque de Tambor y Plante.

El toque de Violín o simplemente Violín, por utilizarse este instrumento musical en las mismas es una modalidad devenida de la práctica del espiritismo que a pesar de su actual popularidad no debe, a nuestro entender, calificarse aún de tradicional. También en diversos lugares de la provincia Santiago de Cuba se celebra el Bembé de Sao, llamado así por efectuarse al aire libre, es decir, en medios rurales y sub-urbanos. Optamos por utilizar el nombre de Fiesta religiosa de origen subsaharano al tomar en consideración que el sincretismo es un proceso presente en otras religiones y que se trata de un conjunto de festejos aparentemente muy parecidos entre sí, pero que devienen de distintas culturas llegadas del continente africano que tomaron elementos del catolicismo. Las más conocidas pertenecen a la Regla Osha o Santería (de origen yoruba), la Regla Conga o Palo Monte (de origen bantú), la Regla Arará (de origen dahomeyano) y las sociedades secretas masculinas

⁷⁸ Toirac, Haydée. Panorama general de algunas manifestaciones tradicionales haitianas en la provincia de Holguín. I Simposio de la cultura popular tradicional, Sancti Spíritus, 1981, pág. 8.

⁷⁹ Feliu Herrera, Virtudes. Alegría y tradición (libro en proceso editorial), pág. 150-161.

Abakúa (de origen carabalí). Al utilizar la palabra Regla se hace en el sentido de culto o religión, y comprende los ritos y prácticas mágicas de los creyentes de cada una de ellas.

Actualmente la Regla Osha es la más difundida, toma su nombre por basarse en el culto a los osha u orishas, santo o deidad que posee potestad propia y que solamente deriva su poder de Olofi o Dios supremo. Estos santos del panteón yoruba son espíritus de la naturaleza. Basado en ese principio se identifica a Shangó en el trueno y el rayo, Oyá existe en el aire y los centellas, Oshun reside en el agua dulce, Yemayá en el mar, Obatalá es la paz, la creación del mundo y así sucesivamente. Antiguamente sus fiestas se extendían durante dos días, luego se iniciaban durante la noche anterior al día señalado y se prolongaba hasta el siguiente, con la creencia que por espacio de veinticuatro horas se agasajara a la deidad y reinara todo ese tiempo en el mundo. En estos momentos no es lo más usual, se prefiere realizarla por la tarde o la noche, durante tres o cuatro horas a lo sumo, a excepción de cuando se usan los tambores sagrados batá los cuales no se deben tocar después que se pone el sol.

Estos festejos han sufrido y sufren cíclicas transformaciones por sincretismos con el culto católico y entre otros ritos. A veces se entremezcla con la santería el ritual congo, y los toques de palo se combinan con los de bembé y de batá en cantos y bailes, lo que da lugar a nuevas formas.

Se efectúan por la iniciación de un creyente, por conmemorarse la fecha del santo o por el cumpleaños de santo del babalocha o santero. También en acción de gracias por un deseo cumplido, o porque el santo haya solicitado un homenaje a través del acto de adivinación. En la ceremonia de iniciación el iyawo debe realizar una ceremonia a la que se denomina “presentación a los tambores”. Este consiste en bailar frente a estos su primera danza después de recibir “osha”. Son muy populares las fiestas dedicadas a Shangó (Santa Bárbara), el 4 de diciembre, a Oshún (Nuestra Señora de la Caridad), el 8 de septiembre, a Babalú Ayé (San Lázaro), el 17 de diciembre, a Obatalá (Nuestra Señora de las Mercedes), el 24 de septiembre, y a Yemayá (Nuestra Señora de Regla), el 7 de septiembre.

Estas fiestas comprenden tres momentos llamados Oru del Igbo dú (Oruloa), cuarto a manera de sagrario donde están las representaciones de los orishas y se hacen toques de tambores batá, Oru de Eyá-Aranla (en la sala de la casa) y Oru del iban-baló, en la que toman parte todos los asistentes en el patio de la casa. El vestuario de los devotos que concurren a estas fiestas generalmente es blanco o de colores claros, ya que se entiende que los tonos oscuros obstaculizan su desarrollo espiritual. De acuerdo al orisha adoptado en la consagración es el color de los collares, manillas y pañuelos que portan los iyaloshas. Cada orisha posee varios toques y cantos que se corresponde con los bailes. Los batá son 3 tambores únicos en América, los cuales poseen un carácter sagrado para los creyentes. La música que producen sus seis parches es de una polirritmias difícil, por lo que su ejecución exige un entrenamiento profesional.

Los cantos, de forma antifonal, emplean palabras yorubas o, en su defecto, se han sustituido por otras en español de sonoridad análoga, ante la pérdida de la lengua ritual original al paso del tiempo. Antes de utilizarse en los ritos estos instrumentos deberán ser “bautizados” con una ceremonia.

El Wemilere y el Bembé tienen un carácter más abierto, menos litúrgico. El segundo toma su nombre de los tambores que se percuten en la ceremonia. Estos son más simples que los batá, no están consagrados, y en ocasiones son sustituidos por tumbadoras acompañadas de guiros, abwes o chekerés, a los que se añade el sonido de una guataca o maraca metálica, el atcheré. En esta fiesta suele interpretarse algunos cantos del Oru de Eyá-Aranda. En este caso los participantes realizarán el paso correspondiente.^{“vid”} Las rumbitas de santos son los cantos propios de esta celebración, casi siempre se emplea un

paso único para todos los santos y lo que a veces varía es el movimiento de los brazos. Los tambores de bembé no son consagrados, no tienen fundamento ritual alguno ni en su construcción ni en su manejo, se percuten en la fiesta para que las deidades se diviertan con sus creyentes.⁸⁰ “vid” Al decir de José Luciano Franco esta fiesta para los lucumíes es una “ceremonia rústica” o montuna, o lo que es lo mismo ocha arauko. Aunque se trata también de una festividad religiosa consideran que es de origen takua, no yoruba. Desde sus inicios se produjo en ellas un sincretismo entre los negros de nación lucumí y los demás, en la que se incorporaron paulatinamente cantos y bailes de otras religiones.⁸¹

Sin duda alguna el toque de batá y el canto que entona al akpwon (cantante solista) al cual deben responder los creyentes, son los factores fundamentales de estos festejos. Durante los mismos se realizan ceremonias religiosas marcadas por constantes músicas y bailes. Solamente pueden bailar cerca de los tambores batá los santeros o santeras de prestigio y las demás personas cubren los espacios vacantes. En los “aros” de Yemayá solo intervienen las hijas de esta deidad así como los santeros o santeras más respetadas. En la sala o patio de la casa se realiza el festejo, comenzando con las danzas a Elegguá y otros orishas guerreros, (Shangó o Ochosi), después a Obatalá y seguidamente los demás, al otorgar determinado orden a los toques y cantos, que pueden llegar hasta tres o más para cada uno de ellos, terminando siempre con Elegguá.

“vid” Cuando concluye el himno de saludo a Shangó comienza un toque de tambor batá. Se denomina “rumba de Shangó”, porque es muy alegre y a diferencia de lo escuchado con anterioridad se trata de música de origen arará.⁸²

Generalmente los festejos de Toques de batá se caracterizan por el sacrificio de animales como ofrendas a los orishas. Uno de los momentos claves del festejo es cuando uno de los creyentes es “poseído” o “montado” por la deidad que es homenajeado, y toma entonces la forma y baile del mismo. “vid” Si se trata de un santo hembra le pondrán una bata o falda rizada a la cintura cuyo borde interior terminará en ondas o picos. A este se acompaña un cinturón de la misma tela, la blusa casi siempre es sencilla, de mangas aglobadas. Este atuendo es adornado con cuentas y caracoles (cauris), bordados y bieses donde prepondera el color del orisha.

“vid” En el caso de un hombre vestirá un pantalón corto abombachado, una chaquetilla abierta y sin mangas (tipo chaleco) y un gorro. Estas dos últimas prendas se enriquecen con cuentas y cauris. Hay deidades que ostentan una indumentaria particular, como Oggún, el cual viste una faldilla de fibras de henequén supuesta al pantalón. En cualquier caso no pueden faltar los collares de los colores de las deidades, famosos por sus sencillez y belleza. Los mismos son colocados de modo cruzado y cuelgan de los hombros, a cada uno de los costados.⁸³ A continuación regresa ante los tambores para ejecutar el baile del santo y se convierte en el interlocutor entre la divinidad y los asistentes. A través de su “caballo”, el orisha dicta consejos y enseñanzas, también adivina el futuro y advierte al que no obra correctamente.

El Toque de Violín a que hicimos referencia en párrafos anteriores se ha detectado en las dos provincias de la Habana y Cienfuegos. Casi siempre se trata de un conjunto de

⁸⁰ Chao Carbonero, Graciela. Los bailes yorubas de Cuba. La Habana, Editorial Pueblo y Educación, 1988, págs. 8 y 9.

⁸¹ Franco José, Luciano. La diáspora africana en el Nuevo Mundo. La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1975, pág. 226.

⁸² Ibidem, pág. 227

⁸³ Chao Carbonero, Graciela, págs. 11 y 12.

dos violines, una guitarra y una tumbadora que acompaña composiciones dedicados a la deidad u otras, previa contratación. Una voz solista es la guía a fin de que los creyentes respondan de forma antifonal. El ritmo de la música aumenta en la medida en que avanza la fiesta hasta culminar en un canto general con participación activa de todos los asistentes. A veces una bailarina actúa personificando al orisha que se agasaja, hecho que le confiere cierto ambiente teatral al festejo.

El llamado Bembé de Sao fue detectado cuando se practicó la investigación sobre fiestas en Santiago de Cuba en el año 1976. Presente en varios municipios de esa provincia (San Luis y Songo-La Maya), se realiza en el medio del monte, de ahí su nombre. En este festejo se evidencia una mezcla de la Regla Osha con la Regla de Palo a través de sus toques y cantos.

Existen comidas y bebidas dedicadas especialmente a los orishas, las cuales se identifican con el color de cada uno de ellos. Entre las más conocidas se encuentran las bolas de gofio o palanquetas propias de Yemayá, el manjar blanco, dulce casero dedicado a Obatalá, las bolas y las torres de ñame a Orula. A Oshún se le brinda Olelé, pasta de frijol carita o colorado, entre otros. ^{“vid”} Al decursar del tiempo algunos platos han perdido su uso, como el Grengue (arroz con grengé y ceiba), el Eguinse (queques de harina de maíz) y el congo Muñangue, que son galletas de harina de millo. Del mismo modo hay bebidas rituales destinadas tanto a los creyentes como a las deidades, entre ellos el Chequeté (grano de maíz, jugo de naranja agria y azúcar prieta, aguardiente y vinos caseros)⁸⁴

A la Regla Conga se le conoce más bien por Palo Monte, ya que la base de su religiosidad radica en los palos y hierbas que se entiende poseen poderes sobrenaturales presentes principalmente en la Nganga, cazuela o caldero de hierro, principal atributo mágico-religioso de esta secta. Su introducción en Cuba se produjo cuando llegaron grandes cargamentos de esclavos pertenecientes a cinco grupos fundamentales unidos entre sí por lazos lingüístico-cultural. Son ellos los Mayomberos, Kimbiseros, Kinfuiteros, Paleros y Briyumberos.

Los congos poseen dos cazuelas, una para el bien y otra para el mal y emplean el majá en sus ritos. Sus fiestas tienen un carácter más reservado que los de la Regla Osha y la liturgia no es tan rica y compleja. Los Toques de palo más conocidos son los dedicados a Madre Agua, Shola Nguengue (Oshún en la Regla de Osha), Sarabanda (Oggún), Tiembla Tierra (Obatalá), Pata Llagá (Babalú Ayé), y Centella (Oyá). Asimismo se realizan toques de tambor Kinfuiti el día de San Antonio (13 de junio), a Elegguá, en Quiebra Hacha (Municipio Mariel) y Arcos de Canasí (provincia Habana), en Matanzas se festeja el día de Sarabanda (Oggún) el 24 de junio.

El casino Congo San Antonio fue fundado en 1844 en Santa Isabel de las Lajas (provincia Cienfuegos) por esclavos del ingenio Caracas. San Antonio es su patrón, por lo que cada 13 de junio celebran su fiesta que se prolonga nueve días después de dicha fecha. Durante esta época la organización estaba basada en la jerarquía del modelo español de gobierno: reyes, reinas, abanderados y cajero. El pequeño conjunto musical lo conformaban el tambor mayor, el imelé o Kimbando (tambor pequeño), las maracas o chachá y la guataca. El toque se abría con la marcha de San Antonio marcado por el tambor makuta. A esta seguían toques acompañados de rituales para homenajear a la deidad.

^{“vid”} La comida se ofrecía en el patio del casino de forma colectiva, en grandes mesas, donde los niños tenían prioridad. Se brindaba pescado, andivo (pelota de harina de castilla

⁸⁴ Martínez Cándida. Ponencias sobre comidas y bebidas. La Habana, II Encuentro Cultural Yoruba, 1994, s/p.

amasada con manteca), amalá (harina de maíz cocinada sin sal ni manteca) y un caldo de huesos de res, quinbombó y yuca llamado guengueré. También había Kalalú (caldo vegetal con viandas) y yuca asada. Sentían predilección por el chivo asado y el cerdo frito.

Se bebía aguardiente y vino tinto. Para los niños y las mujeres se preparaban refrescos de frutas naturales. Al filo de las 12 de la noche se repartían galletas, café, dulces y caramelos.

Uno de los rituales era santiguar al santo antes de comenzar el toque con albahaca y agua fresca, mientras los presentes pronunciaban plegarias en “lengua” para pedirle alguna gracia. Se encendían velas y se colocaban flores blancas, para luego saludar la imagen del santo con la bandera acompañados por los toques de makuta. Finalmente se volvía a realizar la marcha de San Antonio para cerrar la fiesta.⁸⁵

“vid” Con el nombre de arará se conoce a los esclavos del grupo lingüístico Ewefong, perteneciente al antiguo Dahomey, actual Benin. La Regla Arará es la religión de los descendientes de estos grupos étnicos, cuyo asentamiento mayor se localiza actualmente en la provincia de Matanzas, a través de sociedades y cabildos. La festividad principal es la dedicada a Malé que ellos denominan San Manuel, que se efectúa el 1ro. de enero y el 18 de marzo, ya que lo consideran su verdadero santo.⁸⁶ Al efecto preparan el awan o comida ritual a base de gallo, guineo, paloma, coco, maíz, miel de abejas y aguardiente. Posee también la fiesta un Oru o ceremonial con cantos donde abundan disímiles ritmos acompañados de tambores y danzas ararás de acuerdo a cada santo. Los tambores son de una sola membrana con distintos sistemas de ataduras, con ellos se ejecutan toques que varían según la tradición de cada zona.

Los miembros de la Sociedad San Manuel de Jovellanos (Matanzas) donan una cuota para los gastos de la fiesta. Antaño los preparativos de la celebración duraban tres días y la fiesta comenzaba desde horas tempranas de la mañana, prolongándose durante 48 ó 72 horas. Los atributos de esta deidad son la tinaja y el majá. Otra festividad importante es la dedicada a Alua (Babalú-Ayé en la Regla Osha), dueño de las enfermedades, el 17 de diciembre. Este orisha posee un origen yoruba pero está presente en el ritual arará, de modo que es usual que la persona que lo ha recibido en la Santería lo haga también en este rito, dando muestra de la sincretización que se produce entre las diferentes reglas. En su ceremonia de iniciación sólo participan los hijos de esta divinidad.

La sociedad secreta Abakuá de hombres solos fue fundada en Cuba durante la primera mitad del siglo XIX. Se asegura que la primera institución de este tipo se creó en el año 1836 en Regla (municipio de Ciudad Habana), previa autorización del Cabildo negro Appapá Efor. En sus inicios la integraron negros esclavos. Más tarde los descendientes de estos y luego los mulatos. En 1857 Andrés Facundo Cristo de los Dolores Petit, Usué (jefe supremo de la sociedad) posibilitó el ingreso de los blancos, por lo que fue acusado de traidor. Sin embargo, esta acción posibilitó la pervivencia y desarrollo de la sociedad hasta la época actual.

“vid” Dentro del ñañiguismo que existe en nuestro país se observan tres ramas: la Efor, la Efik y la Oru, que es la menos conocida. Estas sociedades están presente en zonas portuarias y barrios humildes. En la capital se localizan en Regla, Guanabacoa, San Miguel del Padrón, Cerro, Habana Vieja, Marianao y La Lisa. También en Matanzas y Cárdenas.

⁸⁵ García Herrera, Rosalía. Acerca de la investigación realizada en el barrio “La Guinea”, de Lajas sobre el Casino congo San Antonio, Las Villas, Universidad Central, 24 de marzo de 1973, serie I, págs. 4-5-7-13.

⁸⁶ Argüelles Mederos, Aníbal y Hodge, Ileana. Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo. Editorial Academia, La Habana, 1991, pág. 124.

Los Efik y Efor originalmente eran dos grupos étnicos africanos rivales. Según la leyenda los mismos se encontraban a ambos lados del río Oddán, en cuyas aguas vivía Tanze, pez poseedor de la “Voz”, misterioso sonido en la que se basó el rito abakuá. Las dos tribus rompieron hostilidades en su afán de poseer el secreto que le proporcionaría el honor y la prosperidad. Una mujer llamada Sikán de la tribu Efor fue la que descubrió el secreto casualmente al tomar el pez junto al agua del río en una tinaja. Finalmente ambos grupos acordaron compartir el secreto. Las sociedades secretas toman diferentes denominaciones en cuanto a su organización, entre ellas “potencias”, “tierras”, “juegos” y “partidos”. Como toda institución los abakuá poseen un reglamento o mandamientos que cumplir. ^{“vid”} El principal es guardar el secreto de la religión, ser buen padre, buen hijo, buen hermano y defender a Ekue (nombre que ostenta la sociedad secreta de Nigeria del Sur, nombre de la hermandad de los Efik, que es la antecesora del ñañiquismo). Ekue significa, al mismo tiempo, “el leopardo”, personaje mítico encargado de administrar la justicia y el orden social. Los cargos de la asociación se llaman “plazas” (jefes superiores) y ayudantes. A ellos se unen otras que integran el llamado “placerio”.⁸⁷

Como en todas estas organizaciones de origen africano está presente el rasgo de la religión católica, ya que cada “juego” posee una Patrona que se coloca en el altar. Las más frecuentes son Nuestra Señora de Regla, Nuestra Señora de la Caridad del Cobre y Nuestra Señora de las Mercedes. En algunas fechas importantes se ha paseado la imagen de la Patrona por las calles en el asiento delantero de un automóvil. Al igual que en otros cultos de origen africano, los Abakuá también pueden estar iniciados en otros cultos o reglas, a saber: la Santería, el Palo Monte, o ambas inclusive. Esto no impide que algunos pertenezcan asimismo a logias masónicas.

Sus fiestas o Plantes se producen en determinadas ocasiones, pueden celebrar el aniversario de la fundación de la “potencia”, entregar una plaza vacante, iniciar un nuevo miembro o fundar una “potencia”. En estos eventos los protagonistas son los íremes (o diablitos) que en número de tres desempeñan una función definida, la ofrenda del chivo.

El íreme Aberiñán es el encargado de aguantar el animal para el sacrificio, aberisún es el que lo mata y el Efiméreme Moke irene es el rey de los bailes, el cual danza ante los tambores para divertirse.

En una de estas asociaciones se ofrece un toque batá (propio de la Regla Osha) a Oshún el 8 de septiembre en lugar de utilizar los instrumentos propios de su culto. Ocasionalmente se han realizado festejos a la deidad marina Okandé, sinónimo de Nuestra Señora de Regla (Yemayá en la Santería). La música abakuá es interpretada por el conjunto llamado Biankomeko y, al igual que en los restantes festejos, los asistentes corean diferentes cantos. Otros instrumentos rituales son el seseribó, el empegó, el ekueñón y el enkríkamo. La música se diferencia por el tiempo al ser el Efik más rápido que el Efor.

Para sus fiestas preparan con antelación una comida o wemba con chivo y se disponen las hierbas rituales. La casa o local se engalana con un altar a la patrona del juego, los plumeros o palos de mando de los jefes, además de las flores. Cada dignatario ostenta sus atributos, igual que los íremes sus trajes típicos con música y funciones propias.

Los ritos propios de los llamados Gangá poseen una limitada práctica en el territorio nacional. Sobrevive en decadencia el culto y Yebbé, que se sincretiza en la Regla Osha con Babalú-Ayé, el cual se celebra en Perico, municipio de Matanzas. En Colón (perteneciente a la misma provincia), se efectúa la fiesta de la Reina Africana, así como en Villa Clara (municipio Cifuentes), donde se venera la misma deidad. Los tambores que se percuten en la festividad son: Cachimbo, Tumbador, Llamador y Caja. Las danzas son la Makuta y el

⁸⁷ Balbuena Gutiérrez, Bárbara. El íreme abakuá. La Habana, Editorial Pueblo y Educación, 1996, pág. 6.

Bembé. En esta creencia prima el animismo y el poder de las fuerzas sobrenaturales presentes en las hierbas. Sus divinidades han asumido las funciones y atributos de sus homólogos en la Regla Osha, lo cual denota influencia de esta última. Así vemos, por ejemplo, que Gegúá en el rito Gangá es Elegguá. Nou, La Vieja, Arengue es Oggún, China significa Obatalá, Oyá es lo mismo que en la Santería, Obbé es Yemaya, Yeyé es Oshún y Mambá equivale a Shangó.

Entre las fiestas vigentes más sobresalientes podemos señalar las dedicadas a Elegguá y Yemayá en la capital del país, las de Yemayá y Shangó que se ofrecen en Abreus (Cienfuegos), los Bembés a San Lázaro y Santa Bárbara en Holguín y los llamados Bembés de Sao sin fecha fija que se realizan en la provincia Santiago de Cuba.

A nivel racional se destaca la práctica de festejos propios o derivados de la Regla Osha seguida de la Regla Bantú, así como el cruce de algunos ritos mencionados con el espiritismo, propio de la región oriental del país. La Santería mezclada con espiritismo está presente en las cinco provincias de Oriente y también se evidencia aisladamente en Pinar del Río y Villa Clara. En cambio la Santería con palo está presente en Santiago de Cuba y Camagüey, Sancti Spiritus, Villa Clara, Matanzas, Ciudad Habana y Pinar del Río.

De forma general consideramos que las características actuales más notables en estas celebraciones son: Se trata de fiestas que agrupan en gran cantidad de creyentes pero de una manera dispersa, en muchas casas templos, por su carácter privado y doméstico. Por motivación económica algunas veces se sustituyen platos y elementos propios del ritual por otros de más fácil adquisición. Se ha reducido la duración de los festejos a unas horas. Se han propagado los llamados Toques de Violín, por lo que se contrata para su ejecución a un grupo profesional dedicado a este tipo de festejo. La mayoría de las fiestas estudiadas tiene carácter vigente, al mantener una tradición añeja en el tiempo, que se ha modificado a través de todo el proceso de transculturación de la nación cubana como símbolo de sentimiento religioso popular, sin distinción de raza o posición social. Las fiestas propias de estos ritos o reglas cuando se sincretizan entre si o con el espiritismo sufren algunos cambios que pueden resultar no sustanciales en su desenvolvimiento. Los mismos se pueden traducir en el orden en que se agasaja a los orishas, el conjunto instrumental que acompaña los cantos, las comidas que se ofrecen y hasta en las propias deidades a las cuales se les rinde homenaje. El Oru u orden ritual en que se canta y baila a los orishas no se mantiene igual en todas las regiones del país. Mientras que en la mayoría de las zonas afectadas se respeta el orden con todos o casi todos los orishas, en las zonas orientales sólo se ejecuta a los más conocidos Elegguá, Oggún, Babalú-Ayé y Shangó, entre otros. Es el caso también de la composición organológica del conjunto que acompaña el festejo, ya que en las provincias orientales no existe tradición en cuanto al uso del tambor batá, el cual sólo es llevado en algunas ocasiones de otras zonas del país.

Los antiguos Cabildos transformados en Cofradías en 1887 se convirtieron en sociedades que también obedecían a una etnia africana determinada. En la segunda mitad del siglo XIX y más aún, a fines del propio siglo y comienzos del siguiente, proliferaron estas instituciones religiosas que continuaron inscriptas con denominaciones del santoral católico del mismo modo que sus antecesoras. A partir de 1912 se clausuraron sociedades por motivos políticos, debido a la llamada guerrita de los negros. Muchas desaparecieron y otras se multiplicaron en ilé-ochas o casas templos.

En Matanzas existen estos lugares de culto con grupos musicales y danzarios propios, pertenecientes a grupos yorubas, gangá y arará.

La sociedad San Manuel fue fundada en 1920 en el poblado de Jovellanos por Esteban Baró, hijo de dahomeyano magino. Al morir este en 1956 le sucedió su hijo Maximiliano, quien aún se mantiene al frente de la misma. En 1992 un grupo de integrantes de esta familia viajó a Dahomey por invitación del Rey de ese país.

La fiesta de San Manuel también se celebra en Agramonte (provincia Matanzas). En la misma se muestra el grado de sincretismo vigente, al combinarse toques rituales lucumíes, congo y arará.

En otro municipio matancero (Perico) existe la Sociedad Santa Bárbara, fundada en 1877. Su iniciadora fue una dahomeyana consagrada a Shangó, Maflorientina Zulueta⁸⁸. Además de Matanzas hay sociedades lucumíes en Villa Clara, Cienfuegos y Ciego de Ávila.

En Palmira (provincia Cienfuegos) funciona la Sociedad El Cristo y en La Habana la dedicada al Cristo de Limpías.

Los inmigrantes haitianos trajeron a Cuba una herencia cultural, que tuvieron que adaptar a las nuevas condiciones de vida que encontraron. Su introducción en Cuba está relacionada con la contratación de braceros para la industria azucarera en desarrollo a partir del año 1912. De todas sus manifestaciones sobresale por su riqueza y vigencia la llamada Semana Santa Haitiana o Bande Rará. En Holguín los practicantes de esta fiesta admiten que en Haití sólo la conocían y que fue en Cuba donde comenzaron a practicarla.

“vid” Al principio eran pequeños grupos que actuaban en su batey, luego aumentó el número de integrantes y comenzaron a incursionar en zonas aledañas. Hacia 1940 los grupos se localizaban en los Santos, Penín, Rancho, Realengo 3, Bagá 2 y Barajagua. A consecuencia de la desintegración y fusión de estas comunidades ha quedado el Bande Rará de Cueto-Báguanos y el del Central Urbano Noris después de un proceso de reanimación.⁸⁹

En Ciego de Ávila se practica aún en los municipios Bolivia, Venezuela y Baraguá. En Las Tunas se localiza en los municipios Manatí, Jobabo y Las Tunas. En Camagüey lo encontramos vigente en Esmeralda (La Clarita), Sierra de Cubitas, Camagüey y Minas (Caidije). Con carácter revitalizado en Vertientes y Santa Cruz del Sur. Estuvo presente, además, en el municipio Palma Soriano de la provincia Santiago de Cuba, no así en Guantánamo donde se mantiene en el central Manuel Tames. Existió asimismo, en el municipio Yateras. En la provincia Granma, aparece solamente con carácter no vigente en el municipio Guisa.

Esta costumbre festiva surgió en la parte más oriental del país, desde el central San Antonio hasta el Romelí, lugar de donde se trasladó a la actual provincia de Camagüey.

Las creencias relacionadas con esta fiesta son obvias, se conmemora la crucifixión y muerte de Jesucristo, lo que evidencia el sincretismo que se efectuó entre sus creencias y las propias de la Iglesia católica, tan frecuente en todo el Caribe, al hacer un paralelismo entre el vodún o deidades del culto dahomeyano y los santos del panteón cristiano. Sin embargo, algunos informantes añaden que se realiza para que Nuestro Señor permanezca en la tierra.

“vid” El Bande Rará es una fiesta ritual que recuerda la salida de los diablitos del Día de Reyes en muchas ciudades de Cuba. Está presidida por una 1ª. y 2ª. Reina, 1ª. y 2ª. Abanderado, un tesorero, y 1º. y 2º. Presidente, un Centinela que precede el cortejo por cualquier percance que se presente, un Lamé (coreógrafo), un Reine reposé (especie de organizador que atiende al personal cuando descansa, un Comisié (el que sirve la comida y

⁸⁸ Entrevista realizada a la familia Baró, fundadora de la Sociedad San Manuel de origen arará en Jovellanos, Matanzas. Encuentro arará de la Sociedad Percuba, La Habana, 1997.

⁸⁹ Toirac, Haydée. op. cit, pág. 10.

la bebida) así como 7 Flecheros que deben ir delante y defender al grupo si fuera necesario.⁹⁰

Según Lamartinière esta actividad obedece a la creencia católica de que “vid” “La tradición cree ver los soldados de Cristo partiendo a través de las tierras en busca de los judíos...”⁹¹

“vid” De todos los bandes el que se conserva con mayor fuerza, incluso con prestigio internacional, es el que radica en Caidije (municipio Minas) en Camagüey. Fundado en 1926, luego de tres años del primer asentamiento haitiano en la zona.⁹² Anualmente salen a recorrer la comunidad y los bateyes vecinos.

La fiesta comienza el sábado de la Semana Santa pero con anterioridad se realizan ensayos y preparativos.

“vid” Para ello tocan un tambor llamado Caolina alrededor del cual cantan el himno nacional de Haïti, luego cantan y bailan el merengue y el gagá, a modo de ensayo durante las noches del martes, miércoles y jueves; el viernes recesan igual que en la liturgia católica, en señal de recogimiento y el sábado es el día de la fiesta propiamente dicha, aunque suele extenderse hasta el domingo. Durante estos dos días concurren personas de bateyes y municipios alejados, como Nuevitas y Camagüey.⁹³

La reina del Bande Rará debe ser una persona de confianza, conocedora, ya que será la que dirija y controle la ceremonia del grupo. A este no puede pertenecer cualquier persona, debe, ante todo, entender el créole para entonar cantos, ser respetuoso, cortés y no ingerir bebidas alcohólicas en demasía durante la fiesta. No existe discriminación de sexo, edad o nacionalidad, de ahí que pueden integrarlo mujeres y también descendientes, más conocidos por la denominación criolla de “pichones”.

Los Mayó (mayores) es un grupo de individuos que designan, especializados en uno o varios juegos y habilidades que realizan durante la ceremonia.⁹⁴

Uno de los más populares es el Mayor machete (mayó machet), que utiliza dos machetes afilados para realizar sus evoluciones. Con el filo de las hojas se golpea el abdomen, los brazos, el cuello, la lengua, sin producirse daño alguno. Mientras evoluciona suena un silbato que marca el ritmo de la música, al compás de la cual baila.

El Mayor bastón (Mayoc Yonc), emplea este instrumento de madera que lleva a ambos extremos una sonaja de hojalata. Este bastón es movido constantemente con ambas manos y en todas direcciones para demostrar su destreza. Al igual que el anterior suena un silbato, baila y mantiene el ritmo musical.

El Mayor mesa (Mayó Table) “levanta la mesa” con los dientes, la cual está servida con líquidos en los vasos. Cuando la mesa es levantada le da vuelta a los bastones y la mueve en círculos sin que se derrame su contenido. Este acto significa para los haitianos invitar a comer a los presentes y es parte del ritual. En Caidije la joven cubana Esperanza Pol ejerce esta función.

⁹⁰ Guanche Pérez, Jesús y Moreno, Dennies. Caidije., Santiago de Cuba, Editorial Oriente, 1988, pág. 112.

⁹¹ Lamartiniéri, Honorat Michel. Les danses folkloriques haitiennes. Port-au-Prince, Bureau d'Etnologie, 1955, pág. 70.

⁹² Guanche Pérez, Jesús y Moreno, dennis. op. cit, pág. 114.

⁹³ Ibidem. pág. 115.

⁹⁴ Ibidem, pág. 118.

Los Mayó má diable son los encargados de confeccionar la fleché. Este atuendo de cabeza se elabora con papier maché y se cubre con papeles de brillantes colores. Se usa a manera de sombrero por los danzantes. Constituye, sin duda, el elemento más llamativo de la fiesta. El integrante del colectivo sin cargo sólo recibe el nombre de rará.

Los Mayó má diable son los responsabilizados con el avance del grupo. Deben cuidar que nadie baile a la diestra del Má diable que marcha a la derecha y viceversa.

Los abanderados son ocho y ostentan banderas de color entero, sobre todo blanco, rojo y negro, ya que son los colores más importantes de los loas del vodú haitiano.⁹⁵

La danza, llamada chairò pied es muy sencilla y se guía por la música, el grupo que la produce se le llama comisi.

La composición organológica del grupo ha cambiado en la medida que escasean los instrumentos necesarios. Así tenemos que de un conjunto formado por 2 Tambourines (panderetas), 1 Sambá (guataca), 2 Lambí (guamo) y 3 ó 4 Vaccines, el Sambá ya no se usa y ha sido sustituido por tambores de cuña, un Kesulat (redoblante) y un Katá hecho de una lata de aceite,

La fiesta consta de dos partes: la inicial que se realiza en el batey y el recorrido, en la primera se realizaba la construcción del Caolina (instrumento monocorde que emplea la tierra como caja de resonancia).

“vid” En La Clarita (municipio Vertientes de Camagüey) cuentan que dentro del hueco que hacen en la tierra colocan un lagarto vivo y en La Salina (municipio Céspedes, de la misma provincia) ponen una lata con agua. Ambos procedimientos poseen un carácter ritual que desconocemos.

Un ejemplo de canto rará es el que transcribimos a continuación:

“cit” Gagué, gagué
Fan labued
Quedé nivó,
Gagué gagué

“vid” Durante el recorrido el bande debe realizar varios ritos, uno de ellos es el de Calfú o de las cuatro esquinas para invocar a Legbá o Papá Gueddé, con vistas a abrir los caminos y facilitar la comunicación. Para ello el grupo se arrodilla en círculo, luego se pone de pie para girar rítmicamente y continuar los cantos. Si se encontraran con la línea del ferrocarril ocurre algo por el estilo, en este caso dedican el rito a Oggún, deidad que simboliza el hierro.⁹⁶

Si se produce el encuentro de dos bandes en medio del camino este se convierte en una competencia de carácter musical y danzario. Frente a frente ejecutan sus habilidades, con evoluciones cada vez más difíciles. Es el turno del Lamé que asume la responsabilidad coreográfica, de él depende la derrota o el triunfo. Si un grupo logra rodear al otro es el vencedor. En consecuencia los vencidos serán los que paguen los gastos de la próxima fiesta.

El epílogo de la fiesta es la quema de Juif (muñeco confeccionado de telas viejas, paja y madera), cuyas cenizas son mezcladas con agua y aguardiente, bebida que junto a la comida es ofrecida a los participantes. Este acto es otro vínculo con la religión católica y para muchos informantes este muñeco representa a Judas.

⁹⁵ Argüelles Mederos, Aníbal y Hodge, Ileana. op. cit, pág. 124.

⁹⁶ Ibidem, pág. 125.

Nos encontramos ante una manifestación de la cultura popular tradicional haitiana que refleja su carácter étnico y religioso, pero en estrecha interrelación con la cultura popular de nuestro país. Los cambios de esta actividad no conllevan la degeneración de sus elementos característicos sino el enriquecimiento de los mismos como auténticos, ya que estos grupos desean que permanezcan en el proceso de su auto-desarrollo.

Ya los grupos de Bande Rará están integrados mayoritariamente por descendientes de haitianos, lo que conlleva una transmisión de generación en generación que conserva la costumbre de abuelos y padres, pero, al mismo tiempo, la modifica al contacto con otra cultura. Al convertirse la tradición en hecho artístico se ha desvirtuado la ceremonia como tal y se realza el papel estético en detrimento del religioso.

La tradición se convierte, pues, en creadora incesante y la cultura popular tradicional, al igual que todos los fenómenos sociales está sujeta a transformaciones, en un proceso de transculturación que no concluye. Ejemplo de ello es que pueden sustituir instrumentos musicales, modificar atuendos o eliminar algún que otro elemento, pero el sentido de pertenencia aumenta y se extiende en aras de conservar la tradición.

De esta suerte el grupo actúa en festivales y concursos donde ha recibido numerosos premios. Su trascendencia ha llegado a las fiestas de carnaval en toda la región oriental, donde se transforma en conga y desfila junto a las comparsas. Para la ocasión adaptan la estructura y cantos del grupo. La fiesta traspasó los límites del batey y es todo un símbolo de identificación social entre los habitantes, se ha convertido en patrimonio nacional y caribeño.

De origen haitiano también existen manifestaciones religiosas propias del vodú o vudú en las provincias de Camagüey, Ciego de Avila, Holguín, Las Tunas, Santiago de Cuba, Granma y Guantánamo. La palabra vodú viene de vodún, que en dahomeyano quiere decir genio o demon (orisha).

“vid” Como religión el vodú es el resultado de la sincretización de varias creencias de Africa Occidental, el culto católico y manifestaciones haitianas. Su eje radica en las fuerzas sobrenaturales, con espíritus que se representan a través de un loá (deidad), el cual es una especie de intermediario entre los creyentes y divinidades supremas. Estos se clasifican en dos grupos: los grandes loás y los pequeños loás “cit” “...los grandes loás representan las fuerzas que más poderes tienen en la actividad diaria del creyente, es decir, aquellas divinidades que más influyen en las condiciones sociales”.⁹⁷ Estos pertenecen a los rituales Petró, Radá y Congó. Los más conocidos son los dos primeros. El Petró se identifica con la magia negra o brujería, pueden curar o embrujar. Los Radá son más espirituales y no se presentan para hacer mal.

En sus rituales abundan las aspersiones con agua bendita, la señal de la cruz y el toque de campanillas para invocar a los loás, características estas del catolicismo.

Las fiestas dedicadas a los loás se realizan por acción de gracias y sobre todo por fin de año. Del 20 al 27 de diciembre se suceden fiestas en honor a Criminel, Calfú, Papa Legbá y Oggún. A Ibó, la cual mucho señalan como Santa Bárbara y la Reina Agua el 31 de diciembre. En cambio a los loás Gemboa y Loa Blanch se les agasaja en los meses de noviembre y enero (sin fecha fija).

“vid” Una de las divinidades más populares es Papa Legbá, el cual se sincretiza con el Elegguá de la Regla Osha. Como él es el responsable de caminos y encrucijadas, por tanto es al primero que se le rinde culto en las festividades. Oggún (sin duda una apropiación de

⁹⁷ Reyes Bodaño, Amelia. Petit Dancé, raíz haitiana. Las Tunas, Centro de Cultura Comunitaria, año 2000, pág. 8.

la Santería) tiene varios caminos que se denominan Oggún Balenyo, Oggún Feray y Oggún Miray. Es también guerrero, dueño del rayo y usa como atributo el machete. Loa Blanch es la diosa de la pureza, su color simbólico es el blanco y en su servicio se realiza un barrido y rociado de la tierra ritual, así como un perfumado del aire.

Los Masha son los gemelos, ellos ocupan un sitio distinguido por los poderes que se les atribuyen (predicción del futuro, castigo a los desobedientes y otros). Sus fiestas se celebran durante la Navidad y Epifanía con una comida.⁹⁸

La actividad más importante en esta fiesta a los loás es dar de comer a los santos, para ello se les ofrecen animales y bebidas. Esta acción es privativa de las personas iniciadas en la religión. Similar a las demás fiestas de origen africano, se producen invocaciones, toques y cantos rituales hasta que el loá se posesiona de la cabeza de su “caballo”.

Las fiestas que se celebran en casa de la famosa Mambó (sacerdotisa) Titina en Las Tunas, abarcan del 22 al 25 de diciembre. En las mismas hay establecido un orden u oru que comienza con la ceremonia a Papá Legbá (Eleggúa en la Santería) a esta sigue la dedicada a Ogún, luego la de Loa Blanch y a los jimaguas para finalizar con el ritual a Ibó.

“vid” La fiesta se efectúa en el patio. Alrededor de un almacigo se trazan los dibujos propios de cada loá invocado y se colocan las banderas con los colores simbólicos de los mismos. Encima del árbol señalado se sitúa un pañuelo blanco con las ofrendas y los animales sacrificados para la ceremonia.

En la realización del culto Titina es asistida por el jefe de coro, el cual la sustituye si ésta es “montada” por el loá. Esta persona también es el encargado de anunciar a los loases e interpretar el canto ritual correspondiente a cada uno. Un grupo de creyentes se encarga de garantizar la limpieza y el orden del templo, así como la preparación de la ofrendas, también forman parte del coro.

Los sacerdotes del Vodú no necesitan música para caer en trance, lo importante de ese momento es la consulta y los consejos a seguir para resolver los problemas planteados por los asistentes.

Luego del trance Titina baila frente al tambor mayor, cruza los pies con un pañuelo en la mano y mueve fuertemente el torso y la pelvis.

“vid” Los instrumentos musicales son diversos, confeccionados artesanalmente por los propios músicos. Cada uno de ellos está destinado a una ceremonia o baile del Vodú ya que tienen ritmos y toques característicos. Son membranófonos como los tres tambores Radá, aerófonos (Vaccine y lambí) e idiófonos (Triángulo, pitos y otros)⁹⁹

“nd” *El grupo y en especial Titina posee como símbolo, la bandera de Haití, traída por su mamá desde su patria, la enseña es venerada junto al himno nacional de su país. Conservan otros símbolos materiales y espirituales, algunos de origen católico como un libro de oraciones y un rosario¹⁰⁰. Otros son una chachimba y un pito. El altar exhibe los más disímiles objetos, velas, rosarios, representaciones de varios santos católicos como Santa Bárbara, Santa Teresita, San Miguel Arcángel y otros.¹⁰¹ En una esquina del cuarto la sacerdotisa tiene atributos dedicados a Gbedé (cruces y velas) en otro ángulo se observa una tinaja tapada propia de los loases acuáticos. En la última esquina se encuentra una representación de San Lázaro con ofrendas dedicadas a él, así como algunos instrumentos musicales.*

⁹⁸ Ibidem, pág. 10.

⁹⁹ Ibidem, pág. 12.

¹⁰⁰ Ibidem, pág. 18.

¹⁰¹ Ibidem, pág. 19.

Los haitianos preservaron por tradición oral las costumbres propias de su etnia, la práctica del vodú retuvo una mitología con rituales ricos en manifestaciones musicales y danzarias.

FESTEJOS LAICOS DE PROCEDENCIA CARIBEÑA

Los jamaicanos y otros inmigrantes procedentes de las islas colonizadas por los ingleses cultivaron sus tradiciones en ambientes familiares o de clubes creados por ellos, por esta razón las mismas fueron menos conocidas por la población y al devenir del tiempo comenzaron a languidecer. Quedan aún festividades que se celebran por motivos patrióticos y domésticos, los cuales se tratan de conservar y revitalizar para evitar su desaparición. Este objetivo coadyuva a que no pierdan completamente el sentido de pertenencia a su cultura, aunque por las leyes de renovación y cambio, la misma tienda a transformarse bajo otras influencias.-

La fiesta más celebrada es la del 1º. de Agosto, día de la liberación de Jamaica. Presente en siete provincias del oriente del país, mantiene su actividad en Florida (provincia Camagüey) y Manatí (provincia Las Tunas). Hace alrededor de 15 años fueron revitalizadas en Baraguá (municipio de Ciego de Avila) y en Vertientes (municipio Camagüey).

A partir de los años 1919-1920 comenzó la fiesta, cuando llegaron los primeros jamaicanos y otros inmigrantes de habla inglesa a las zonas señaladas. Se inicia con un desfile de bandas musicales infantiles, representantes de distintas instituciones y una alocución de algún dirigente. Luego se realiza la distribución de las golosinas confeccionadas especialmente para los niños así como la práctica de juegos. Durante la noche se desarrolla el baile que termina en horas de la madrugada. Durante el festejo se disfrutan comidas típicas como el arroz con coco (hecho con frijol gandul al que se le añade leche de coco) y Sous, que es un tipo de escabeche que se consume como saladito para acompañar las bebidas. Estas se encuentran representadas por el jengibre, que es un tipo de cerveza con esta planta y azúcar.

El dulce casero más popular es el Bon, panetela negra preparada con harina de castilla o maíz, azúcar, leche, frutas y, en especial, pasas.

Entre los bailes típicos sobresalen el Cuadril o –Cuadrile y La Cinta. El primero es de parejas y el segundo, consiste en danzar alrededor de un palo o poste al cual le cuelgan cintas de colores. Estas son sostenidas por los bailadores que le tejen y destejen alrededor del palo al compás de sus movimientos. Se dice que fue la jamaicana Adriana la que comenzó esta tradición en Cuba. Colocaba el palo en una plazoleta y había que darle algunas monedas para que tejiera la cinta, acción que exige habilidad y destreza. Este baile es muy popular y el grupo danzario de Ciego de Avila que lleva este nombre posee una renombrada calidad internacional.

La danza conocida como “La burrita” (The donkey) es protagonizada por un enmascarado que realiza movimientos al compás de la música como si cabalgara al cuadrúpedo que lleva sujeto a su cintura, al estilo de la “mojiganga” de la antigua fiesta afrocubana del Día de Reyes, ya reseñada en epígrafe anterior.

La música que acompaña estas danzas es muy rica, con géneros característicos como Polkas, Calypsos, Valses, Mentó, Fox-trot, One step, Two step y otros. El conjunto está conformado sobre todo por marímbulas (rumba-box), maracas (reatles), guitarras, redoblantes y silbatos.

También se conservan juegos tradicionales como el llamado Togand War, es decir, Guerra de la sogá, porque dos bandos halan de la misma por los extremos. El Rounder es

un juego femenino de pelota blanda y el Cricket, que son dos bandos que juegan a la pelota. El pitcher lanza la bola sobre su brazo con la intención de tumbar tres palos situados detrás del bateador. Este, a su vez, debe tratar de evitarlo. Perviven otros juegos como el palo encebado (grease pel), el puerco encebado (grease pig) y las carreras de sacos (bag race). Todos tienen carácter competitivo más se consigna que no se otorgan premios.¹⁰²

La llamada fiesta de los Pitos se localiza en el municipio Amancio Rodríguez de la provincia Las Tunas y en Guisa, provincia Granma, con carácter no vigente. Era celebrada por los jamaicanos y sus descendientes. Según Antonio Fernández Fernández, informante de 72 años, residente en el Reparto Kingston de Amancio Rodríguez, esta actividad no tenía fecha fija para efectuarse. Para ello los asistentes (entre los que se encontraban también residentes del lugar y de sus alrededores), se dividían en dos barrios o bandos a fin de emular en juegos y habilidades. Los mismos se denominaban Bandos Rojo y Azul y la competencia principal era la danza de las cintas, las cuales describimos anteriormente. El bando que no cometía errores en tejer las cintas era el ganador. En esta fiesta se cultivaba la música tradicional jamaicana con guitarras, marímbula, maracas, bongoes, claves y cencerros. Esta tradición data del año 1930, según informaciones obtenidas a través de los cuestionarios aplicados en las zonas señaladas. También consumían bebidas y comidas típicas de Jamaica y nuestro país, tal es el caso del domplín, lechón asado, congrí, buñuelos, empanadillas, cervezas y varios dulces. El lugar escogido para la celebración se adornaba con pencas de coco y papeles de colores en forma muy sencilla. Es de notar la rica participación popular en estos festejos, hecho que demuestra la asimilación que se desarrolla en nuestra población, lo cual evidencia nuestra raíz caribeña.

A Isla de Pinos (actual Isla de la Juventud), llegaron jamaicanos y caimaneros desde principios del siglo XX. Se establecieron en el poblado denominado Jacksonville, más conocido por Cocodrilo, así como en el barrio Santa Bárbara. En Nueva Gerona se ubicaron en el barrio Pueblo Nuevo. Estos dos grupos se vincularon a otras comunidades anglófonas con las cuales compartían sus manifestaciones culturales que transmitieron a sus descendientes. Bajo la influencia inglesa continuaron la práctica de la religión protestante. Periódicamente se reunían para efectuar actividades festivas de corte familiar, religiosa, o social (bodas, cumpleaños, fin de año, 1º de enero, culminación de la Semana Santa, recibimientos o despedidas a un familiar o amigo, etc.).

Las fiestas se caracterizaban por el ritmo caribeño de la música que interpretaban, muchas veces improvisada por ellos. Pocas veces cantaban con agrupaciones organizadas, estas se formaban espontáneamente. Los participantes que tocaban algún instrumento lo llevaban consigo a la fiesta y el resto los improvisaban al percutir los taburetes, cucharas, machetes, guayos y botellas. En el poblado Cocodrilo era frecuente el uso de la filarmónica, el banjo, la guitarra, el violín y el drum, mientras que en Nueva Gerona variaba el conjunto a través del uso de la organeta, la batería, el saxofón, la guitarra y el bajo eléctrico.

Llamaban fiestas abiertas a una actividad que acogía a todos los residentes de la isla. Concurrían con trajes típicos de acuerdo a la nacionalidad de cada cual, incluidos los cubanos. Una de las atracciones eran los bailes competitivos, para la mejor pareja siempre había un exquisito dulce con premio. Algunos caimaneros y jamaicanos plantean que estas fiestas eran conocidas también como Sucu-sucu.

Se interpretaban géneros musicales propios de sus culturas de origen y otros incorporados como el Swing, el Round dance, Fox Trot, Blue y otros. Estas fiestas se hicieron famosas por la variedad y calidad de las comidas y bebidas que se consumían, en especial los dulces, y bombones de Miss Lilly.

¹⁰² Entrevista efectuada a la informante Paulina Taylor, en Baraguá, Ciego de Avila, 1985.

Otros elementos que no faltaban eran las peleas de gallos y a veces las corridas de toros.

“vid” Debido al entusiasmo que despertaron los festejos comenzaron a formarse agrupaciones con vistas a mejorar su desenvolvimiento, las cuales fueron fundadas por jamaicanos y caimaneros. Desde el primer conjunto organizado por Simon Taylor se introdujeron instrumentos criollos como la tumbadora, el bongó y la clave. Los hermanos Ferguson iniciaron en 1940 el grupo Jazz Band en la zona de los Colonos. Caimaneros, jamaicanos y pineros integraron, en 1948, el Conjunto Típico Pinero que en 1980 se convirtió en Sucu Honda. Su director fue Arnold Dixon, más conocido por Sony Boy. A partir de 1974 surge el Conjunto Floklórico Antillano Sony Boy formado fundamentalmente por parejas de jamaicanos y caimaneros, caracterizado por los ritmos y bailes caribeños, tan gustados por los oriundos de la isla, a los cuales se integró el Sucu-sucu. En 1938 fundaron la sociedad Naciente Estrella en el lugar conocido por Cuatro Caminos, a fin de recaudar fondos para obras comunitarias y construir una escuela. El local se utilizaba para realizar fiestas en el horario nocturno.¹⁰³ A través de las distintas manifestaciones culturales traídas de sus tierras como las fiestas, música, danza, creencias y arte culinario las comunidades de jamaicanos, caimaneros y otros sujetos afines se integraron a la cultura local al asimilar géneros y formas que como el Sucu –sucu es una manifestación de música y baile propia de la identidad del territorio. Figura cimera de este proceso es el popular Sony Boy, músico de reconocido prestigio nacional e internacional que desempeñó un rol decisivo en el proceso de integración de géneros y estilos.

“vid” Las costumbres familiares y sociales fomentaron entre los haitianos la celebración de un conjunto de festejos a los que hemos denominado Fiestas Ocasionales. Las mismas se realizan por acontecimientos domésticos o por simple diversión, como es el caso de las Fiestas de Riseigné, nombre con que se identifica también a un baile de parejas con cierta intención erótica en lo que respecta a movimientos y evoluciones, aunque el Gagá se mantiene presente. Estas fiestas son las que permanecen aún en zonas del municipio Songo- La Maya en la provincia Santiago de Cuba, mientras ya desaparecieron en Taguasco (municipio de Sancti-Spiritus), Yateras y el Salvador (provincia Guantánamo). Se acompañan estas actividades con el consumo de licores caseros confeccionados por los anfitriones. Muy popular es el Tiféi, preparado con aguardiente y distintas yerbas, por lo que los cubanos lo llaman Yerbita. Propio para brindar a las mujeres es el Liqué (o liqueur), miel aguardientosa a la que se le añade canela, azúcar, anís estrellado, vainilla y esencia de alguna fruta.¹⁰⁴ Actualmente se consumen estas bebidas tradicionales, pero el aguardiente y el vino también gozan de preferencia. Lo mismo ocurre con las comidas, el puerco y el chivo constituyen sus platos predilectos, pero no olvidan las bolas de harina (Tom-Tom) y las viandas, así como otros exponentes de su arte culinario.

“vid” El Montompolo es una manifestación carnavalesca de procedencia franco-haitiana que se practicó desde el siglo XIX. Su origen se ubica en varios puntos de las provincias Holguín y Guantánamo. Su conformación era análoga a la tajona, ya que está integrada por un Rey, una Reina, Bastoneros y Vasallos.

¹⁰³ Colina la Rosa, Juan. op. cit, págs.. 5-6-7.

¹⁰⁴ Feliu Herrera, Virtudes y otros autores. Informe final de la investigación sobre fiestas populares tradicionales, Obra Científica Atlas Etnográfico de Cuba, La Habana, Ministerio de Cultura, 1985, pág. 38.

Su conjunto musical se basaba en una tumba, 2 tambores, 2 fondos, repique, caballo y tchachá. En Guantánamo le llamaban paseo a esta manifestación y en Santiago de Cuba lo identificaban con la multitud que arrollaba con la conga al final del carnaval.¹⁰⁵

Sus cantos eran en créole, luego se entonaban en español. Utilizaban como símbolos tres banderas: una blanca que significaba la paz y se colocaba al frente, una azul que iba en el centro y una roja que se ponía detrás.

Las melodías que utilizaban para las improvisaciones eran muy similares a las de la tajona. Sus cantos, por sus características, eran más bien “de puya”, ya que hacían alusión al grupo contrario, con el cual competían mediante la actuación del bastonero. Los temas abordados en el conjunto de sus elementos (vestuarios, música y cantos) variaban cada año, y podían dedicarse a cualquier etnia que conformó nuestra nacionalidad, como es el caso de los canarios. Las prohibiciones de sus salidas en las ciudades se fundaron en los frecuentes enfrentamientos que se producían entre los barrios, de ahí que su celebración se efectuaba en pequeños poblados.

La fiesta dejó de celebrarse hace más de 30 años, aunque recientemente fue incorporada una comparsa de este tipo al carnaval de la ciudad de Guantánamo.

Este festejo constituye la síntesis de variadas influencias, independientemente de la franco-haitiana. Es de notar que la característica principal de las Parrandas del carnaval propias de las zonas centrales del país, es precisamente la competencia de dos barrios, los cuales emulan respecto a los elementos que las conforman (carrozas, comparsas, fuegos artificiales, etc). La incidencia de este último elemento resulta difícil de entender por tratarse de una tradición geográficamente distante del extremo oriental del país donde se originó el Montompolo y, por tanto, resulta poco probable el intercambio cultural.

EPÍLOGO

Las manifestaciones festivas de los negros pertenecientes a diferentes denominaciones étnicas en Cuba, constituyen un exponente de la cultura en su sentido más amplio, por tratarse de conjuntos de hábitos y modos fundados en las relaciones sociales y familiares en un determinado medio socio-cultural. Las mismas se incrementaron a partir de sus necesidades y nivel intelectual durante un largo período de tiempo hasta alcanzar la categoría de tradicionales.

Las costumbres se traducen en toda la gama de manifestaciones o elementos de la cultura popular tradicional, ya sea de tipo material (o tangible) y espiritual (o intangible). Entre ellos se destacan las fiestas populares en cuyo marco se incuban y desarrollan casi todos los componentes de la misma, a saber: música, danza, arte culinario, vestuario, tradiciones orales, religiosidad popular y otras inherentes al hombre. Por esta razón la fiesta es el medio más útil a fin de estudiar la cultura colectivamente concebida.

Nuestro maestro Fernando Ortiz, se refirió en más de una ocasión a la necesidad de estudiar las fiestas populares, ya que...

“cit” “...del alma de los pueblos podrían sorprenderse muchas facetas tras los juegos públicos... torrentes por donde desbordan sus fuerzas psíquicas más potentes, espejos donde se reflejan su constitución de la simple sencillez de la primitividad”.

I agregaba de modo sentencioso...

¹⁰⁵ Ortiz, Fernando. La africanería de la música folklórica de Cuba, La Habana, Editora Universitaria, 1965, pág. 464.

“cit” “...Pero la conclusión más triste que la agonografía había de deducir de la observación sintética es la de que los pueblos que no tienen fiestas públicas, son pueblos caducos que van rodando hacia sus disgregación y absorción por otros, son pueblos en gérmenes, que no han podido todavía cristalizar sus expansiones de gozo en moldes propios y ya definidos”.¹⁰⁶

La fiesta popular no es una celebración convencional de hechos repetitivos, es el encuentro y síntesis de cada una de las culturas que conformaron una etnia, algo consustancial inherente al hombre y, por ende, parte de la auto-conciencia étnica de la comunidad.

Las tradiciones etno-culturales contemporáneas poseen una importante función aglutinadora y continuadora de los lazos que suceden las generaciones, hecho que posibilita la sucesión cultural, medio fundamental que garantiza conservar los rasgos y elementos étnicos de un pueblo o comunidad étnica. La formación de un estereotipo etnopsicológico determinado está dado por el papel que desempeñan las tradiciones. Los estudios realizados por la ciencia etnográfica vinculan las tradiciones con la influencia de una etnia, la que se desarrolla en un ambiente y educación acordes a sus condiciones y a una evolución estética y moral de la misma. Vale señalar que las manifestaciones tradicionales propias de la cultura espiritual son las que fijan de forma más indeleble los rasgos de pertenencia del individuo.

“vid” En nuestro país a partir de la década del 70 del pasado siglo, se le confirió al término Folklore una nueva dimensión, al valorar sus raíces y significación como Cultura Popular Tradicional, portadora de la especificidad étnica de nuestro pueblo, gestada tras largos siglos de transculturación.¹⁰⁷

“vid” Este concepto subraya la identidad nacional al mismo tiempo que posibilita el surgimiento de una cultura netamente cubana, legado de lo mejor que ha creado el pueblo durante su evolución histórica. La Cultura Popular Tradicional es cultura porque constituye el resumen de expresiones transmitidas de una generación a otra, al perpetuar y desarrollar nuevas tradiciones. Es tradicional porque esta es una ley que define y determina la perdurabilidad de las manifestaciones culturales, así como su desarrollo a partir de un continuo proceso de asimilación, negación, renovación y cambio progresivo hacia nuevas tradiciones, las cuales generalmente trascienden a diversas formas económico-sociales.¹⁰⁸

El estudio de las fiestas populares tradicionales cubanas, realizado entre los años 1976-1990 con vista a confeccionar la Obra Científica Atlas Etnográfico de Cuba: Cultura Popular Tradicional, abarcó todas las manifestaciones festivas del país: religiosas, laicas, urbanas, rurales, vigentes y ya desaparecidas. Uno de los resultados más relevantes fue la cantidad de grupos y sub-grupos de fiestas detectados de acuerdo a los orígenes étnicos que conformaron nuestra cultura, motivaciones y características.

Entre ellos los más numerosos y ricos en sus rasgos característicos fueron los festejos propios de las etnias de Africa subsahariana, tanto religiosos como laicos. En ese contexto se sumaron los que identifican a los haitianos, jamaicanos y caimaneros, los cuales, aunque habían tenido un proceso étnico anterior en el entorno caribeño, su origen principal era

¹⁰⁶ Ortiz, Fernando. Entre cubanos (cap. Fiestas Populares), La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1987, pág. 69.

¹⁰⁷ Bromlei, Yulian. Indagaciones etnográficas, en: Revista Ciencias Sociales, no. I, Moscú, 1976, pág. 1997.

¹⁰⁸ Pimenov Vladimir. Algunas leyes del desarrollo de la cultura popular, en: Revista Problemas de actualidad no.5, Moscú, 1968, pág. 177.

africano y algunos de ellos llegaron no en calidad de esclavos sino de inmigrantes. Las fiestas aquí reseñadas abarcan desde el siglo XVI hasta nuestros días, esparcidas en todo el territorio nacional, según puede observarse en los mapas que ilustran este ensayo. Dentro de ellas encontramos algunas que se han reanimado porque sus protagonistas así lo han solicitado y mantienen elementos propios que identifican y reafirman la identidad cultural de la comunidad.

Los tipos de fiestas no pueden ser más diversos, hecho que evidencia la rica herencia cultural que nos legó el negro. Existen con rasgos carnavalescos, de bandos, campesinas, familiares, religiosas de origen católico y de las diferentes Reglas africanas, de Cabildos y asociaciones, las propias de Vodú haitiano y otras. Todas responden a una motivación y función social en cada contexto histórico en que tuvieron o tienen su desarrollo. El espectro general de los divertimentos negros guarda estrecha relación con el monto de la trata a lo largo de cuatro siglos y la descendencia consecuente que fue uno de los principales factores en la formación del etnos y la nacionalidad cubana.

“vid” Basta considerar que el negro no sumó modos y costumbres a una cultura popular definida, sino que conforme al poblamiento del Nuevo Mundo tuvo que aportar los rasgos de su cultura a una población formada por oleadas migratorias que fue sometida a procesos de choque que condujeron a la retención y reinterpretación de sus componentes en función de las condiciones socio-económicas que se imponían a las masas de población.¹⁰⁹ A ello hay que añadir las situaciones que dieron lugar a un amplio mestizaje el cual conllevó, al mismo tiempo, nuevas consideraciones que impidió clasificar al africano por capas sociales definidas.

Hay que tomar en cuenta dentro de la estructura económica-social, el conjunto de concepciones que el africano aportó, que lo vincula históricamente al proceso de poblamiento del continente. La cultura popular de América es el marco general donde supervivieron las características culturales afros, conservados por sus descendientes y asimilados por mulatos, blancos y toda la gama étnica que se asentó en el territorio.

La conciencia del esclavo cambió al ser sometido a relaciones sociales que les eran ajenas, ellos significó una nueva forma de vida y de lucha por la identidad. De hecho la sincretización se operó a partir de los elementos culturales africanos, que tuvo sus límites en la conformación de la cultura popular con la cultura de dominación.

Las nuevas formas de vida trajo aparejado una conciencia social que tuvo en el siglo XIX rasgos nacionales definidos.

“vid” La contribución del africano a la cultura popular americana está dada por las concepciones de vida en sus relaciones sociales y sobre las fuerzas naturales además de sus vinculación con los hombres a través de los orishas, del acto de adivinación, del sincretismo con los santos católicos, que dio como resultado una variedad de Reglas o sistemas religiosos devenidas de las distintas etnias.

La autenticidad del sistema religioso de origen africano en Cuba tiene un buen exponente en el uso de los tambores sagrados en las fiestas y demás rituales, ya que son los mismos que provienen de Guinea. De hecho se plantea que estas religiones del Africa subsahariana se mantienen más puras en Cuba que en sus lugares de origen, por sus liturgias, músicas, cantos y danzas.¹¹⁰

¹⁰⁹ Herkovits, Melville. *The Myth. of the negro past*. Boston Beacon Press, 1964, pág. XXIII.

¹¹⁰ Ortiz, Fernando. *El baile y el teatro de los negros...*, op cit, págs. 121-122.

El negro es un ser mágico, religioso por naturaleza, más, al convertir el complejo de concepciones míticas en normas de conducta individual o cívica hace que sus creencias ostenten una función cultural.

El esclavo reconstruía sus tradiciones por medio de concebir y producir un objeto, ya fuera ritual o laico, para venerar a sus dioses o simplemente para divertirse, como ocurrió con los elementos propios de la cultura material (medios de trabajo, atributos rituales, comidas, instrumentos musicales, etc.). Para ello acudía a su memoria social, traducía un pasado no muy lejano.

Este pasado se basó en mitos, leyendas y narraciones que se sucedieron de generación en generación en un cuerpo organizado de vida, que comprendía hábitos, lenguas, costumbres. La supervivencia se mantuvo en las fiestas religiosas y familiares que se readecuaron de acuerdo al sistema de simbolismos, atributos y cultos en la nueva realidad que le tocó vivir, sobre todo las relacionadas con las conmemoraciones católicas. En ello jugó un rol decisivo el factor geográfico y social, ya que existía más facilidad y dispersión en las zonas urbanas, lugares en los que se celebraban con mayor pompa y colorido las fiestas del santoral católico desglosadas en Fiestas Patronales y Solemnidades de Precepto. A estas acudían asimismo (por voluntad propia o por mandato del Cabildo y los amos) los esclavos domésticos y los negros libres que se encontraban asentados en las ciudades.

En los Cabildos de Nación supervivieron dentro del proceso de transculturación las manifestaciones tradicionales de esos pueblos con cierto grado de pureza, en especial sus fiestas, músicas, danzas y artes culinarias.

“vid” Estas instituciones desempeñaron una importante función en la vida religiosa del negro, porque bajo la advocación de santos católicos mantuvieron y transmitieron las representaciones de sus orishas disimuladas en la iconografía de los mismos. En este contexto se mezclaban ceremonias propias con una divinidad católica que fungía como patrón. Para bautizar el Cabildo la cofradía realizaba un ritual con elementos procesionales a fin de que la iglesia otorgara la bendición a los símbolos que identificaban a las mismas (imágenes, banderas, estandarte) y luego se marchaban al Cabildo a organizar toques de tambores y bailes a la usanza de su país.¹¹¹

“vid” En las plantaciones y bateyes de ingenios azucareros existieron con menos asiduidad las fiestas de tambor los domingos o días feriados en consonancia con la voluntad del esclavista.

La música africana refleja la fuerte cohesión tribal que es característica de los pueblos donde realiza su función. Es música para el funcionamiento del núcleo social, para el pueblo en su más amplio sentido, es música comunitaria. Es música para el trabajo y el placer colectivo, para la economía de producción, para la gobernación y la guerra, para el templo y la magia, para la familia y la escuela, para el amor y la muerte.¹¹²

“vid” La vida de los africanos es toda ella no sólo a son de música, sino con la participación colectiva en cosas, instrumentos, bailes y pantomimas. Es una orquestación social, la perenne sinfonía de toda una cultura.¹¹³

¹¹¹ Argüelles Mederos, Aníbal y Hodge, Ileana, Los llamados cultos sincréticos ...op cit, pág. 61.

¹¹² Ortiz, Fernando. El baile y el teatro de los negros..., op cit, pág. 31.

¹¹³ Ibidem, pág. 41.

Cuba es la zona de mayor fuerza de los sistemas de creencias originarias de África con caracteres propios, marcada por un constante sincretismo entre las mismas, de ahí que abundan actualmente las fiestas de este tipo.

La práctica contemporánea demuestra que las fiestas más populares y concurridas son las de la Santería, seguidas por las de Palo Monte. Le siguen los festejos producto de cruces o sincretismos entre las distintas manifestaciones religiosas de procedencia africana, entre las que se destacan las de Santería con espiritismo o Palo Monte, así como la Santería con rasgos arará o viceversa. Las demás Reglas (Arará, Ganga, Iyesá y la Sociedad abakuá) tienen cerebraciones en puntos muy específicos de las provincias occidentales y en menor medida centrales, mientras las fiestas que pertenecen al Vodú afectan a zonas de Ciego de Avila, Camagüey y Santiago de Cuba. Son menos en Las Tunas, Holguín y Guantámano.

La popularidad adquirida por las fiestas llamadas Violín o Oshún o a otra deidad demuestran el influjo de espiritismo en la Santería, ya que la misma se originó en ese marco, de igual modo que el Bembé de Sao de Oriente del país es una mezcla de Palo Monte y Santería con características muy propias.

La Regla Osha goza de una impresionante expansión nacional e internacional, ya que es la religión que posee una mitología, liturgia y preceptos de mayor alcance respecto a las demás. Se ha desarrollado su práctica a partir de 1959 cuando debido al cambio del sistema político económico y social, la misma dejó de considerarse un tabú. Debido a la situación económica que se confronta y la apertura política que significó la valoración social de los cultos, se observa una proliferación de esta creencia, en la que se involucran sujetos de todos los estamentos y razas.

Una de las consecuencias ha sido cierta variación de la conciencia religiosa. Contrario a la costumbre de antaño, a estos rituales acuden actualmente personas de un poder adquisitivo relativamente alto, lo cual se traduce por el aspecto que ostentan respecto a su vestuario, joyas y ofrendas que dedican a la deidad objeto del culto. Las viejas santeras de origen humilde quedan cohibidas ante las diferencias ostensibles y a veces no se comportan en la fiesta como es su costumbre, se notan cambios en normas y conductas establecidas. A veces los adeptos recién incorporados no guardan el suficiente recogimiento en determinados momentos de la fiesta, no entonan los cantos rituales y otros aspectos que hacen reflexionar acerca del papel de la tradición y la posibilidad de un proceso de laicización de estos festejos.

El vestuario no está ajeno a esta problemática. La influencia de la Santería en este componente de nuestra cultura popular tradicional se extendió a toda la población en el proceso de apropiación que comenzó antes de 1959. Los colores que simbolizan a cada deidad del panteón yoruba son utilizados aún por los no creyentes, de manera especial en los días de fiesta de cada uno de ellos se usan: las sayas multicolores pertenecientes a Oyá, o vestir de blanco (o en su defecto con colores claros) cuando se asiste a una fiesta de este tipo. En estos momentos se nota con frecuencia que hasta la santera iniciada que ofrece el festejo rompe la tradición y usa ese día una prenda de color negro u otro de tonalidad oscura. Desde hace cinco o seis años notamos que la comercialización de determinadas objetos propios de l vestuario femenino han sido asumidos por las iniciadas tomando en consideración solamente que dichas prendas ostentan el color blanco, sin analizar que poseen características demasiado atrayentes, provocativas y a veces lujosas, por lo que se desvirtúa el papel que debe desempeñar el vestuario ritual. En este sentido el turismo ha jugado su rol, Cuba se ha convertido en la tierra de los orishas, y a ella acuden muchas personas interesadas en conocer o iniciarse en el culto. Lo anterior, relacionado a las necesidades económicas que existen ha desencadenado cierta comercialización en cuanto a los rituales y fiestas que se celebran.

Las fiestas que se brindan a los distintos orishas son las expresiones más vigentes de nuestra cultura popular tradicional. Se efectúan en miles de ilé-ochas (o casas-templos) y en la recién fundada Asociación Cultural Yoruba de Cuba, institución que tiene como objetivo principal la divulgación y conservación de las tradiciones de origen africano en Cuba.

Estos festejos reflejan de manera fehaciente la influencia de las culturas de África subsahariana en nuestra identidad, por medio del rescate y proyección de sus valores culturales, en particular la música, la danza, las comidas y bebidas. Estos elementos han enriquecido la cultura popular tradicional y constituyen una particular atracción para las jóvenes generaciones que acuden a admirar las danzas, los toques y a disfrutar en general el ambiente que generan estos rituales.

Las fiestas que efectúan los haitianos y sus descendientes tienen una menor participación de la población y de modo general tienden a decrecer, salvo las de carácter familiar. La Semana Santa haitiana o Bande Rará se ha perdido en varios sitios y las fiestas a los lóas muestran un proceso acelerado de sincretismo con la Santería y el Palo Monte que denota una evolución, se ha simplificado el ritual al mismo tiempo que se enfatiza el culto al orisha Oggún, a tal punto que algunos especialistas opinan que se ha establecido una variante cubana del culto Vodú y en ocasiones le llaman Ogunismo. Uno de los factores que pone de manifiesto esta situación es la organología tradicional de los conjuntos que acompañan estas fiestas. Actualmente se han sustituido los tambores Petró y Congó por tumbadoras, así como el acordeón que se utilizaban para la música de salón. Al tambor Radá se le cambiaron las cuñas originales por llaves, aduciendo que de esta manera resulta menos complicada la afinación, asimismo se incorporaron los Chekerés de la Santería.

^{“vid”} La existencia de la Sociedad Abakuá en Cuba significa la traspolación a América de una institución esotérica africana con los mismos rituales, cantos, lenguas, creencias, instrumentos, músicas y propósitos. Aquí surgió con objetivos sociales, cultivando tradiciones referidas a hechos históricos y puntos geográficos de su lugar de origen. Se destacan como características generales sus funciones y su ritual cargado de tradiciones y manifestaciones propias de la cultura popular tradicional que ha sufrido ya un proceso de transculturación. Sin embargo, se han mantenido los principios fundamentales de su práctica con innegable sobrevivencia africana, lo contrario de lo que sucedió en otros puntos de América, en donde la colonización europea provocó la degeneración de sociedades secretas de este tipo hasta convertirlas en grupos de juglares que se dedicaron a representar danzas dramáticas que antes formaron parte de su liturgia, y a actuar en fiestas populares.¹¹⁴

Las fiestas de origen africano en Cuba han tenido periodos o fases de transculturación al igual que otras manifestaciones propias de la cultura popular tradicional. Este proceso conlleva varias fases hasta alcanzar la condición de nacional, en las cuales el sincretismo cultural es el principal factor. En este caso se producen tres momentos: la conservación de la tradición en su estado de mayor pureza, el sincretismo de diversos elementos de culturas africanas y por último la mezcla de lo africano con factores blancos que dan lugar al mestizaje. ^{“vid”} En el carnaval de La Habana se produjo esta simbiosis de una manera muy clara. La primera son las fiestas originadas en barracones y bateyes por los esclavos que laboraban en las plantaciones, las cuales conservaban aún los rasgos que caracterizaban a cada etnia. Luego hubo otra etapa que correspondió a la existencia de los Cabildos de Nación lugares donde celebraban sus fiestas cada grupo o etnia, su intervención en festejos públicos hasta comenzar a unirse para festejar el Día de Reyes a

¹¹⁴ Ortiz, Fernando. ¿Dónde hay ñañigos? en: Revista Bohemia, La Habana, año 42, no. 43, 22 de marzo de 1950 (Citado por Diana Iznaga en: -transculturación en Fernando Ortiz, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1989).

manera de gran marcha por las ciudades para solicitar el aguinaldo, lo que significó una síntesis de sus culturas originales con la de los blancos. La última fase fue la fusión y reelaboración de las manifestaciones del carnaval de origen europeo con la de las comparsas y otras manifestaciones de los negros libres y criollos (que a su vez rememoraban las salidas de los Cabildos) hasta convertirse en la fiesta de carnaval popular, de carácter nacional.¹¹⁵

“vid” En este proceso el Día de Reyes significó para el negro un fenómeno de análisis y síntesis, de distinción y selección de unos elementos y su conjunción dentro de relaciones sociales diferentes.¹¹⁶

Así vemos como Ortiz concibe la transculturación del elemento más importante del negro en Cuba, la música lucumí y yoruba. Un primer periodo de religión ortodoxa y litúrgica, luego uno negro pero ya mixto de religiosidad heterodoxa y de secretismo ritual y, por último, el actual momento de laicismo y mestizaje. Es decir, hay un lucumí africano, después un lucumí criollo y finaliza el lucumí mulato.¹¹⁷

“vid” Un rasgo cultural puede ascender o descender de posición provocando así la transvaloración vertical u horizontal, este proceso es conocido con el nombre de metátesis. La transvaloración vertical ha sido la constante en la música criolla de Cuba. La danza ha experimentado el mismo fenómeno de metátesis, las mismas fueron rechazadas como indecorosas y paulatinamente se han adecentado hasta lograr un reajuste ventajoso. Ha sido un proceso de mestizaje cultural, por medio del cual han surgido danzas y bailes amulados con una viveza y picardía que las caracterizan, con una expresión propia, entre ellas la Habanera, el Danzón, la Rumba, el Son, la Conga y otros que forman parte de la cultura popular tradicional nuestra. Así los bailes de la gente de “escaleras abajo” subieron los peldaños sociales hasta penetrar en los salones y compartir esparcimientos de la gente de “escaleras arriba”.¹¹⁸

“vid” La música e instrumentos de los negros comenzaron a ser aceptados luego de una generación después de abolida la esclavitud, cuando se termina el proceso de acriollamiento y muchos instrumentos ya habían cambiado su morfología, al tomar y reajustar elementos de los blancos. El bongó comienza a introducirse en la década del 20 del siglo XX a través del Son, género cantable, musical yailable que representa el sincretismo de la música cubana y es el mejor exponente de la misma. No es hasta el surgimiento del Carnaval como manifestación criolla que los negros con sus congas pueden arrollar sin discriminación.¹¹⁹

Las melodías y ritmos de la Santería, con preponderancia de la música percutiva, donde cada elemento sonoro o tambor produce un esquema rítmico independiente, ya forman parte del repertorio de algunas agrupaciones con arreglos orquestales que tienden a respetar los ritmos e instrumentos básicos así como los cantos con una óptica contemporánea, lo que ha coadyuvado al conocimiento y mayor popularidad de cantos rituales propios de esta religión. En la década del 30 del siglo pasado Ortiz vaticinaba que...
“cit” “la incorporación de las liturgias africanas al acervo de la expansiones populares y

¹¹⁵ Feliu Herrera, Virtudes. Evolución histórica de la fiesta del Día de Reyes, op. cit., pág. 18.

¹¹⁶ León, Argeliers. Folklore cubano I-II-III-IV, op. cit., pág. 104.

¹¹⁷ Ortiz, Fernando. El baile y el teatro de los negros..., op. cit., pág. 23.

¹¹⁸ Ortiz, Fernando. La africanía de la música..., op. cit., pág. 81.

¹¹⁹ Ortiz, Fernando. La transculturación blanca de los tambores de los negros, en: Revista Islas, Santa Clara, vol. V, no. 1, Julio-dic de 1962, pág. 97.

públicas, y su derivada teatralización estética, en forma estilizada y mimodramáticas, habrán de ser, y serán un día, una poderosa, original, cubanísima e inevitable atracción turística, forjada con elementos nativos que esperan su liberación”¹²⁰

La práctica de las religiones de antecedentes africanos y determinadas fiestas de este origen étnico han posibilitado en Cuba el surgimiento de numerosos colectivos de las distintas manifestaciones de la cultura popular tradicional, ya sean de teatro, artes plásticas, danzas, y músicas. Desde los antiguos Cabildos como el de origen congo de Quiebra Hacha (municipio del Mariel, en La Habana), Makuende Yaya, hasta el de las fiestas del Tambor Yuka de origen congo en El Guayabo (municipio Pinar del Río), poseen grupos musicodanzarios, portadores de las tradiciones religiosas y laicas que conforman estas manifestaciones. Los haitianos, de igual forma, ostentan grupos devenidos de sus tradiciones que hoy constituyen verdaderos exponentes de un arte que ayuda a la transmisión de valores artísticos, religiosos y culturales. Están conformados por ancianos y “pichones” en Ciego de Ávila, Camagüey, Las Tunas, Holguín, Santiago de Cuba y Guantánamo.

Entre estos se destacan el conjunto “Bonito Patuá, el cual hace una readecuación y síntesis del Vodú y el gagá de procedencia haitiana así como el grupo “Petit Dancé” de la provincia Las Tunas, fundado en la década del 20 del pasado siglo. Cuenta con 25 miembros que se distribuyen entre cantantes músicos y bailarines. Se caracterizan por interpretar la música y la danza de algunos rituales Vodúistas despojados de influencias de otros cultos además de géneros laicos con gran espontaneidad. Estos dos últimos colectivos junto al grupo “La Cinta” de origen jamaicano han actuado en escenarios internacionales representando a Cuba en festivales folklóricos y eventos de otro tipo, ocasiones en que ha sido reconocido su nivel artístico.

Los caimaneros fueron considerados en el presente estudio en el marco de la Isla de la Juventud porque han llegado a conformar, junto a los jamaicanos, un grupo identitario *sui generis* dentro del ámbito caribeño, que representa también al entorno geográfico donde se originó. En estos momentos no se puede brindar un panorama de la cultura isleña sin reflejar la que atañe a esta comunidad, por los aportes artísticos y culturales en general que ya se evidencian en el legado popular tradicional del lugar.

Los jamaicanos, por su parte, han dado el toque del trópico caribeño a las zonas restantes del país donde se asentaron, mediante la estimulación de la práctica de sus tradiciones (en particular los ritmos musicales y danzarios) al resto de la población, lo que ha resultado un provechoso maridaje cultural que distingue actualmente a los territorios ocupados por ellos originalmente y los contiguas, con una fuerza que ha convertido esas manifestaciones en parte de la cultura nacional.

Del rito Gangá (en el municipio Perico, Matanzas) surgió el grupo “Gangá Longobá” y de origen Arará en el mismo lugar existe “Dahomey Arará”. También propio de esta religión es la agrupación denominada “Ojundegara” del municipio Jovellanos en la misma provincia.

La cultura popular tradicional se transforma de acuerdo a los cambios de la nación a que pertenece, pero como receptora de manifestaciones socio-culturales ancestrales permite conservar en su seno lo más valioso del patrimonio del pueblo y, por ello, adaptarse con éxito a las transformaciones socio-culturales que se produzcan en determinado momento.

¹²⁰ Ortiz, Fernando, La religión en la poesía mulata, en: Revista Estudios Afrocubanos, La Habana, vol. 1, no. 1, 1937, pág. 62.

En tal sentido la cultura popular tradicional se convierte en fuente inagotable de identidad cultural como raíz de nacionalidad.

Este fenómeno es una constante en las actividades festivas, su incesante transformación nos sitúa ante un hecho cultural en desarrollo, ya que ninguna actividad cultural permanece estática durante un largo periodo de tiempo, no puede mantener su estructura inicial ni sus elementos originales mientras su entorno social cambia por razones políticas, ideológicas, económicas, religiosas o de otra índole.

Los diablitos o íremes existen en casi todos los pueblos de la América hispana que cuentan con asentamientos africanos. Ellos fueron incorporados a procesiones y celebraciones del santoral católico, los cuales toman características regionales. En nuestro país los diablitos propios de las ceremonias abakuás se han introducido en las fiestas carnavalescas, sobre todo en las de la capital. Este elemento no está reñido con la tradición básica de la fiesta pero no se debe desvirtuar su origen. Su aparición es preciso ambientarla en un contexto adecuado, con un acompañamiento musical y vestuario que reafirme su identidad.

La expansión de la Santería y el incremento del turismo ha traído aparejado la popularización de algunos de sus elementos, en especial, los orishas. Si bien es cierto que hay comparsas que ostentan tradiciones vinculadas con esta religión, se ha convertido en una moda incluirlos de alguna forma en estos colectivos, bien para abrir el desfile o como personajes caracterizados que bailan danzas que poco tienen que ver con las deidades. Lo peor es que cuando se trata de orishas del sexo femenino, como Oshún, se le presenta con un vestuario propio de una bailarina de espectáculo cabaretero, con ligerísimas ropas que tienen muy poco de sentido místico o religioso, danzando con movimientos y música del más profundo laicismo, ajenos a la de los cultos. Esta situación crea una imagen totalmente distorsionada de la religión y sus orishas, transmitiendo un mensaje equivocado desde el punto de vista religioso, estético y cultural al turismo que nos visita y a las nuevas generaciones.

Tenemos una vida cultural que mostrar, procedente de varias latitudes y orígenes, de motivación religiosa y laica a lo largo de todo el país, la cual constituye nuestra identidad nacional con matices regionales. Estas diferencias locales es lo que caracteriza el territorio y son las portadoras de la identidad de la población en cuestión, de ahí que se deben realzar como rasgos propios que distinguen un área cultural de otra.

Los elementos de esta identidad local están estudiadas y plasmadas. De alguna manera son conocidas, sin embargo, no son utilizados suficientemente y se cae en la reiteración al ofertar a los visitantes las fiestas, músicas, danzas, comidas, bebidas, rituales y otros elementos hartamente difundidas como manifestaciones de la cultura popular tradicional del país. La particularidad local al ritualizarse eleva el sentido de conciencia colectiva por lo que se conviertan en actos de autoafirmación que mantienen la solidaridad y la unidad del grupo o pueblo.

La fiesta es transmisora de valores, por lo que representa una acción de alto contenido ideológico a través de varias generaciones. Ella es la síntesis del proceso de transculturación, reflejo de quehacer comunitario desde el punto de vista artístico, religioso y social. La misma constituye la apoteosis de la creatividad, espontaneidad y espiritualidad popular, propiciada por una definida auto-conciencia étnica.

OTRAS FUENTES CONSULTADAS

Actas del Cabildo de Santiago de Cuba, 23 de agosto de 1723.

Actas del Cabildo de La Habana, tomo II, 24 de marzo de 1569.

Banco de datos del tema fiestas populares tradicionales cubanas, de la O.C. Atlas Etnográficos de Cuba, Ministerio de la Cultura.

CARTIER, Daysi y otros autores. Proyección histórica y estado actual de las comparsas tradicionales habaneras, La Habana. Universidad de La Habana (trabajo de diploma), 1990.

Colectivo de autores. Calendario de fiestas populares tradicionales cubanas. La Habana, - Editorial Ciencia Sociales, 1998.

DANNEMAN, Manuel. Hacia una labor institucional latinoamericana en el estudio de la cultura folklórica mediante atlas y bibliotecas, en: Revista Folklore Americano, México, no. 50, julio-diciembre 1990.

FELIU Herrera, Virtudes.

Presencia hispánica en las fiestas populares tradicionales cubanas. Ensayo, La Habana, 1992 (inérito)

Estudio y acopio de las tradiciones culturales del pueblo cubano y su difusión, en: Boletín Atlas no. 1, Ministerio de Cultura, La Habana, 1990.

Actuales fiestas populares tradicionales cubanas: Carnavales, Parrandas y Charangas. Tesis de grado científico, Moscú, Instituto de Etnografía "Miklujo Maklai", 1983.

Informe del Plan Nacional de revitalización de manifestaciones populares tradicionales, La Habana, Ministerio de cultura, 1985.

Informe final del tema influencia de las tradiciones en la práctica cultural de la población, La Habana, Ministerio de Cultura, 1985

LARA F., Celso- Tendencias en el estudio del folklore en: Revista Folklore Americano, México, no. 50, julio-diciembre 1990.

LEÓN, Argeliers. Consideraciones en torno a la presencia de rasgos africanos en la cultura americana (conferencia mimeografiada), La Habana, año (?)

LÓPEZ VALDÉS, Leovigildo. Componentes africanos en el etno cubano. La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1985.

MARTÍNEZ MARICHAL, Francisco Lázaro. La fiesta Abakuá o Plante. Trabajo del curso de post-grado Alegría y tradición (fiestas populares tradicionales cubanas) La Habana, año 2000.

ORTIZ, Fernando.

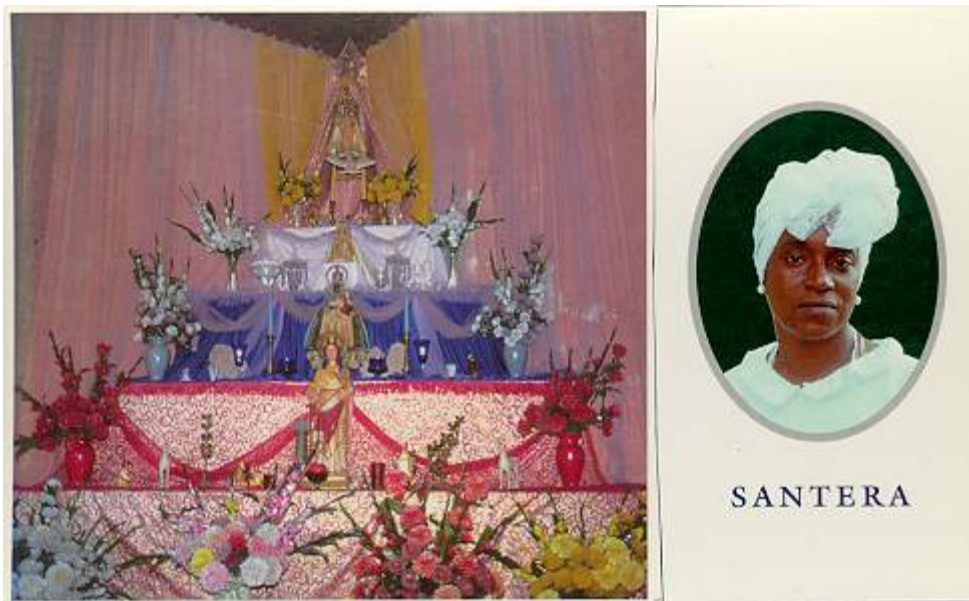
Las carrozas americanas, en: Revista Cuba y América, La Habana, 28 De marzo de 1906.

Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar, La Habana, Editorial Ciencia Sociales, 1975.

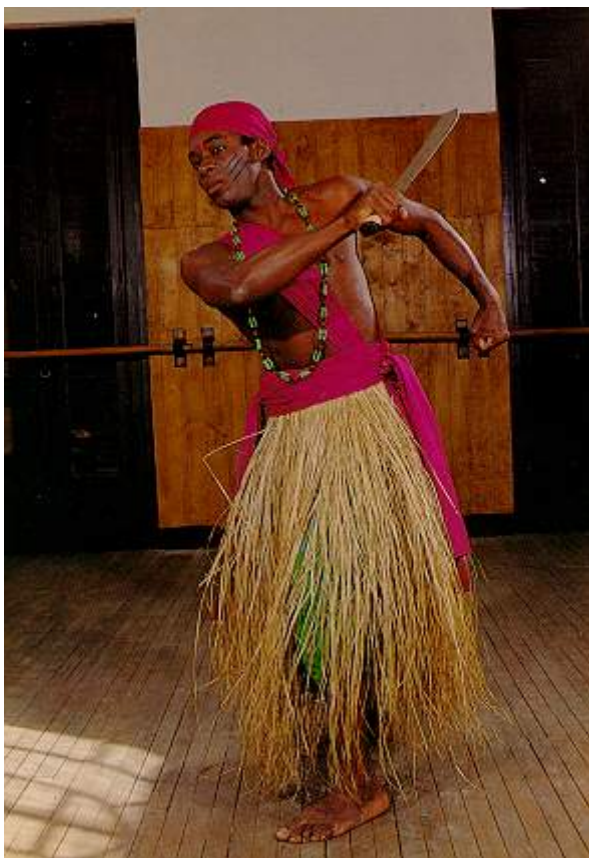
PORTUONDO ZÚÑIGA, Olga. Santiago de Cuba desde su fundación hasta la guerra de los 10 años. Santiago de Cuba, Editorial Oriente, 1996.

ZAYÓN JAMALCA, Lourdes. Contemporaneidad de los tambores de fundamento en los toques de Ocha. Trabajo del curso de post-grado Alegría y tradición (fiestas populares tradicionales cubanas). La Habana, año 2000.

Relación de ilustraciones



1. Altar de santería y santera portando el vestuario y collares propios de la Regla Osha. (Museo de Guanabacoa, Ciudad de la Habana.).



2. Oggún, orisha yoruba de la guerra y los metales. Conjunto Folklórico Nacional de Cuba. (Foto: Roberto Salas.)



3. Babalú Ayé, vodun arará de las enfermedades. Conjunto Folklórico Nacional de Cuba. (Foto: Roberto Salas.)



4. Mayora de Plaza de la Sociedad Tumba Francesa. Recreación del Conjunto Folklórico Nacional de Cuba. (Foto: Roberto Salas.)



5. Oshún, orisha yoruba que habita en los ríos y representa la coquetería y belleza femenina. Se sincretiza con Nuestra Sra. de la Caridad del Cobre (Patrona de Cuba), deidad del patrón católico. Conjunto Folklórico Nacional de Cuba. (Foto: Roberto Salas.)



6. Casa de santero preparada para celebrar el cumpleaños de Oshún. (Foto: Emilio Jesús Reyes.)



7. Grupo Abakuá durante su actuación en el Festival de música popular cubana celebrado en La Habana en 1962. (Foto: Korda.)



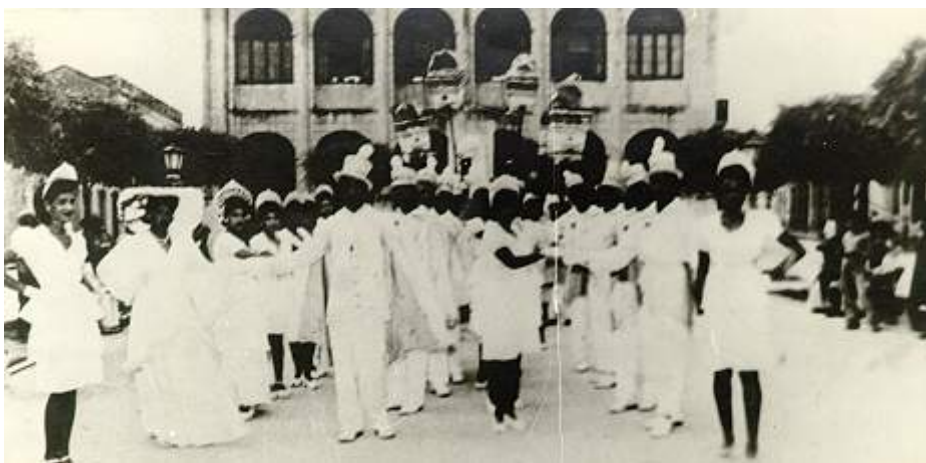
8.Grupo de congos reales del Cabildo Zarabanda Mañunga. (Foto: Lux Chesser.)



9.Sociedad La Pompadour de Tumba Francesa que radica en la provincia de Guantánamo. Escena del baile de pareja enlazada acompañado de los instrumentos típicos y el coro de cantadoras. Año 1996.



10.Grupo de origen haitiano que pertenece al Band Rará de Caidije, Provincia Camagüey. Sobresalen sus brillantes adornos de cabeza. Año 1978.(Foto: José A. Marquetti.)



11. El lirio Blanco , una de las comparsas mas antiguas de la provincia Camagüey. La foto data del año 1946.



12. Un bastonero del Grupo Caidije ejecutando evoluciones al compás de su silbato y la música que lo acompaña.



13. Santera en trance o estado de posesión en una fiesta de Bembé ofrecida a los orishas.(Vertientes, provincia de Camagüey, año 1981.)



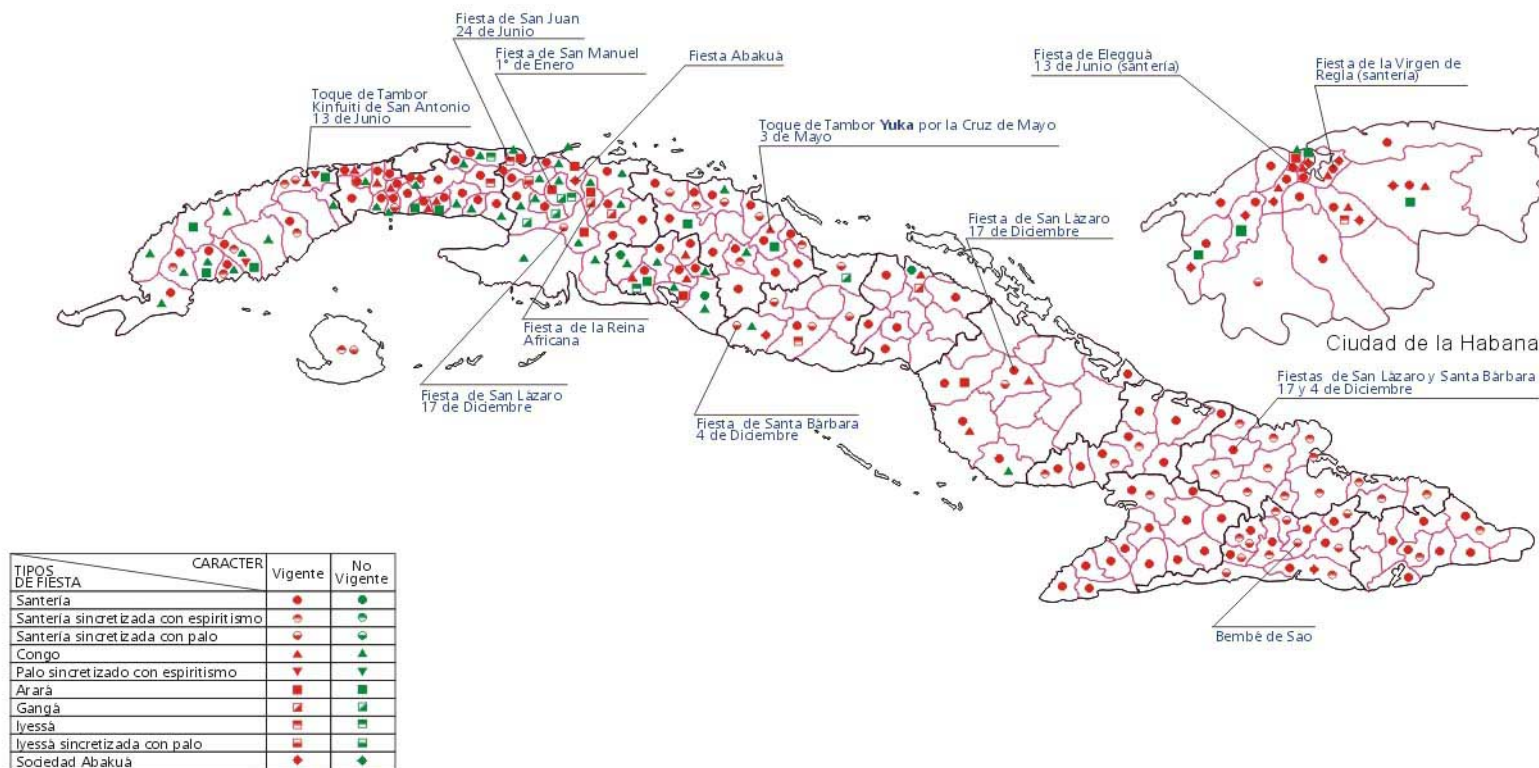
No. 14- Comparsa tradicional El Alacrán, fundada en 1908. Actuación en el Carnaval de La Habana. Escena de la muerte del alacrán.



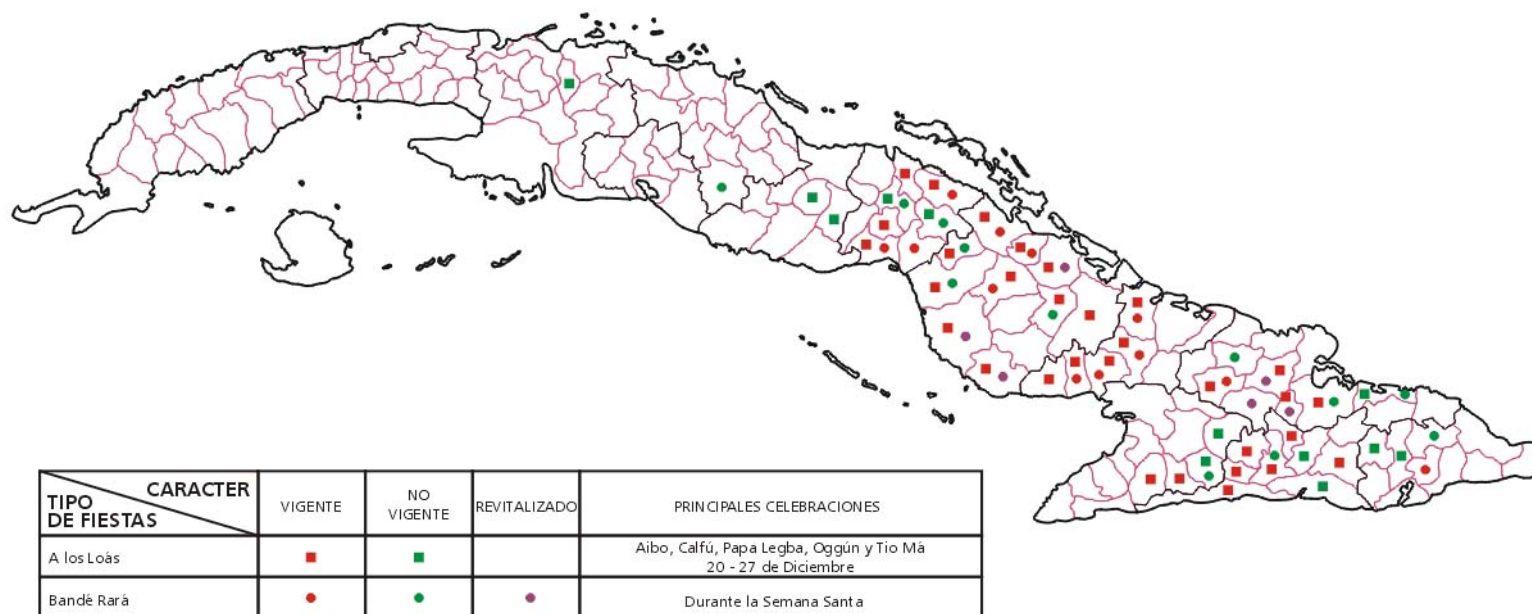
15. Tata Cuñengue, personaje que identifica a la comparsa El Alacrán, haciendo evoluciones en el malecón de La Habana.



16. Pareja de la comparsa Los Príncipes, de ambiente árabe. Camagüey, 1947.



17. Mapa nacional de las fiestas religiosas de origen subsaharano (Santería, Palo Monte, Regla Arará, Iyesá, Gangá, Sociedad Abakuá, Santería con Palo y Santería con Espiritismo). Se indica la vigencia o no de cada manifestación, así como las fiestas más populares a nivel nacional. Autora: Dra. Virtudes Feliu Herrera, Jefa del tema Fiestas Populares Tradicionales Cubanas, de la Obra Científica Atlas Etnográfico de Cuba, Cultura popular tradicional cubana.



18. Mapa nacional de las fiestas religiosas de origen haitiano (Band Rará y a los Loas del panteón vodú). Se indican sus puntos focales y áreas de dispersión. Autora: Dra. Virtudes Feliu Herrera, Jefa del tema Fiestas Populares Tradicionales Cubanas, de la Obra Científica Atlas Etnográfico de Cuba, Cultura popular tradicional cubana.



19. La sacerdotisa Titina en un momento del ritual donde se ofrece un chivo a la deidad o Loá. Venezuela, provincia Ciego de Ávila.



20. Solista y coro cantando en una fiesta a los Loás. Venezuela, provincia Ciego de Ávila.



21. Parte del Conjunto musical Okay, que acostumbran a participar en las fiestas propias del vodú. Los instrumentos musicales son confeccionados por los ejecutantes. Venezuela, provincia Ciego de Ávila.



22. Actuación del Cabildo Carabalí de Santiago de Cuba, vistiendo ropas propias de los reyes y reinas que representan. (Foto: Luis Crucet.)



23. Participaciones infantiles en una comparsa tradicional de adultos en el Carnaval de La Habana.



24. Grupo o "pique" de instrumentos de percusión característico en el desfile del carnaval.



25. Clásico grabado elaborado por Gustavo Mihale que representa la fiesta del Día de Reyes. (siglo XIX).



26. Colectivo de negros que acostumbraban a salir por iniciativa propia cuando los blancos celebraban las Carnestolendas, año 1870. (Grabado de un dibujo de F. Lix, publicado en el libro "A travers l'Amérique", de Lucien Biart).



27. El dibujo muestra una mojiganga, elemento que salía en el cortejo de la fiesta del 6 de enero, efectuada por negros libres o esclavos con el fin de obtener el aguinaldo de año nuevo por parte de las autoridades coloniales.



28. Diablito abakuá con el vestuario y los atributos que lo identifican. Actúan en los Plantes (o fiestas) que efectúan frecuentemente esas sociedades. (Pintura del artista Patricio de Landaluze).

**CONSPIRACIONES Y REVUELTAS:
LA RESISTENCIA DE LOS NEGROS EN
CUBA (1790 - 1845)**

GLORIA GARCÍA

ÍNDICE

EL AUGUE DE LA PLANTACIÓN.....	5
EL PRIMER CICLO DE REVUELTAS.....	9
TAMBIÉN LOS NEGROS LIBRES SE AGITAN	17
MOVIMIENTOS N PUERTO PRINCIPE Y BAYAMO.....	21
LA CONSPIRACION DE APONTE	24
LA SEGUNDA ETAPA CONSTITUCIONAL	27
LA SUBLEVACIÓN DE 1825	29
LA PROPAGANDA ABOLICIONISTA	34
LAS REBELIONES DE TRINIDAD	36
LA CONSPIRACION DE MONZÓN.....	41

Durante muchos años la actividad de los esclavos fue analizada enfatizando la singularidad de su condición social y cultural, de modo tal que la propia excepcionalidad otorgada les aislaba del contexto histórico en que vivían; medio ambiente en que parecían impostados, meros cuerpos extraños, rara vez asimilados. Y así también ocurrió con sus actos de rebeldía puesto que, a diferencia de otras sociedades y de otras gentes, los esclavos eran percibidos como seres especiales que se manifestaban con formas de resistencia exclusivas y motivaciones para la acción del todo diferentes a los movimientos precapitalistas que les eran contemporáneos.

Sólo en los últimos lustros el interés por estudiar los movimientos contestatarios de los esclavos ha ganado en profundidad. Se han editado monografías especiales sobre conspiraciones notables, como la de los malés de Brasil en 1835, y rebeliones de gran significación, como la de Demerara en 1823. Los palenques, desde el análisis fundador acerca de Los Palmares, han sido el foco de atención de una serie de publicaciones que han cubierto casi todos los países del área antillana y de las zonas esclavistas del continente. Cobra impulso el análisis de la cimarronería y de todo el movimiento opositor a la esclavitud con un estatuto científico superior, en que se trata de hallar las regularidades que norman su origen, desenvolvimiento y fracasos.

Esta evolución de las investigaciones acerca del tema debe no poco a las teorías de la escuela británica de *la historia desde abajo* en la que contribuciones como las de E.T. Thompson, George Rudé y Eric Hobsbawm conforman el marco teórico más significativo. Desde esa perspectiva se impone una reformulación de las investigaciones encaminadas a delimitar la especificidad de los movimientos del esclavo como parte integrante de los actos de resistencia del *menu peuple* en sociedades precapitalistas, de manera que sea posible ubicarlos en un contexto adecuado. Rudé¹ ha llamado la atención acerca de los problemas fundamentales a considerar en el estudio de este tipo de actividad social y política.

En las sociedades preindustriales, el motín parece la forma más típica de protesta popular y en su transcurso puede desembocar o no en rebeliones e incluso revoluciones. Se trata de una oposición al sistema que carece, a primera vista, de la continuidad que es propia de movimientos equivalentes en sociedades capitalistas, como por ejemplo, el sindicalismo con su quehacer cotidiano. Las formas más características, según Rudé, se traducen en la existencia de bandas itinerantes, capitaneadas por hombres cuya personalidad, estilo de lenguaje y momentánea asunción de autoridad los distingue como líderes. La causa de su formación puede fundarse en el recuerdo de derechos tradicionales conculcados o por nostalgia de utopías pasadas, pero también por injusticias sufridas en el presente o por la esperanza de obtener un mejoramiento material inmediato. Aplican, en consecuencia, un mecanismo tosco y rápido de *justicia natural* que puede traducirse en destrucciones de casas, máquinas, fincas, cercas, con incendios de viviendas o instalaciones y/o quema de sus enemigos en efigies, pero que rara vez conducen a ejecuciones sumarias².

Dadas sus formas de manifestación escuetamente descritas, los actos de la multitud deben analizarse a partir de una situación histórica concreta que, en buena medida, nos ayuda a definir los puntos de vista, los objetivos y la conducta de ésta. Es significativo la magnitud de esa masa y su composición etaria, ocupacional y social así como la identificación de sus promotores, si los hubo; y de quiénes asumieron su dirección. Estos elementos dicen tanto acerca de la multitud como los blancos o enemigos a los que se

¹ George Rudé, *The Crowd in History. A Study of Popular Disturbances in France and England, 1730-1848*. London, Serif, 1995; págs 5-6.

² *Ibidem*.

dirigen sus actos, pues arroja luz acerca de sus aspiraciones sociales y políticas. Definen cuáles eran sus fines, motivos e ideas subyacentes en la actividad emprendida, descubren el mundo espiritual, y las creencias generalizadas que informan el comportamiento de las masas en acción. Por último es necesario aprehender cuán efectiva fue la represión o la respuesta del aparato estatal y judicial frente a los actos de las multitudes y las consecuencias así como la importancia histórica de los motines bajo estudio³.

Este enfoque en el análisis de los movimientos de resistencia, por ambicioso que parezca, es el único que puede posibilitar una comprensión más adecuada de las acciones del esclavo en las Américas y su relación con movimientos políticos y sociales contemporáneos emprendidos por otros grupos y clases.

Quizás nada refleja con mayor precisión la imagen que tenemos del carácter espontáneo e irracional de las respuestas de los esclavos al régimen opresivo de que son víctimas que la cimarronería. Especialmente aquella que es reflejo de una reacción individual. La fuga temporal del esclavo de la casa de su amo es una acción repetida hasta el infinito y tan frecuente que puede asumirse como consustancial al sistema social mismo.

Esta huida, que con la mayor frecuencia se intenta sólo temporalmente, tiene causas tan variadas como situaciones de conflicto ocurren en la sociedad esclavista. Es una reacción normal ante castigos severos o injustificados, pero el deseo de visitar a parientes o amigos, de asistir a funciones religiosas y fiestas o, simplemente, de descansar del rigor del trabajo son también motivos suficientemente poderosos para impulsar un acto que, de manera habitual y casi automática, suponía un castigo más o menos riguroso⁴.

La pertinencia de designar como *cimarrón* al esclavo que efectúa estas huidas ocasionales y de corta duración, ha sido puesta en duda por Leslie F. Manigat⁵. Para este autor sólo es lícito asignar esta denominación al esclavo huido que escoge vivir *en la frontera* del sistema plantacionista, poniendo una distancia física entre el régimen y el lugar donde él ha decidido residir. Las demás escapadas, usualmente limitadas a un corto número de horas o días, no es realmente cimarronería, sino *ausentismo* de breve duración. Ser cimarrón es, para Manigat, huir hacia la libertad, esto es, recrear la vida fuera de las normas de la sociedad plantacionista⁶.

Mientras las motivaciones de los cimarrones como individuos revela sólo una conciencia espontánea, o como máximo, una conciencia prepolítica, los cimarrones como grupo evidencia la existencia en esas masas de una conciencia política, de un estadio prenatal en la formación de su constelación espiritual y finalmente una conciencia nacional tal como ocurrió en el caso de Haití.

El grado de conciencia que anima las acciones de los esclavos en general, y de los cimarrones en particular, es objeto de una polémica de larga data. Los plantadores habitualmente señalaban que tales movimientos de resistencia eran respuestas casi instintivas de los *salvajes* que, por consiguiente, carecían de capacidad para prever las

³ *Ibidem*, pág. 11.

⁴ Las referencias a los motivos para estas escapadas se encuentran en casi todos los autores que se han ocupado de la esclavitud, véase, entre otros, Eugene Genovese, *Roll, Jordan, Roll; The World the Slave Made*, N. York, Vintage Books, 1976.

⁵ Leslie F. Manigat, "The Relationship between Marronage and Slave Revolts and Revolution in St. Domingue-Haiti" en Vera Rubin y Arthur Tuden (edits), *Comparative Perspectives on Slavery in New World Plantation Societies*, N. York, The New York Academy of Sciences, 1977.

⁶ *Ibidem*, págs 422-423.

consecuencias de su conducta y de aptitud para articular un plan bien concebido. La revisión atenta de las causas y objetivos de la cimarronería revelaría, por el contrario, que los actos de los esclavos poseen una notable similitud con las acciones de clase típicas de las sociedades europeas del siglo XVIII y los primeros decenios del siguiente, con sus formas de organización y mecanismos de desarrollo.

En Cuba, donde la ocurrencia de rebeliones se incrementa con el avance impetuoso del sistema de plantaciones azucareras y cafetaleras, éstas manifiestan un notable grado de organización y de habilidad para mantener oculta la conspiración dadas las circunstancias especialmente adversas en que se desenvolvía la vida de los esclavos. El aumento de la vigilancia y de las medidas de control no fue capaz de impedir la sucesión de proyectos de alzamientos, la cimarronería endémica y el apalencamiento permanente en las zonas propicias para ello. El estudio de estos proyectos y de los movimientos que, en determinadas circunstancias lograron alcanzar realización plena, pone en evidencia que los esclavos tuvieron la conciencia, la disposición y la flexibilidad necesarias para organizar estos actos de protesta con un grado de eficiencia similar al de otros grupos sociales subalternos. Se intentará aquí analizar las formas de esa resistencia en el contexto de las condiciones históricas concretas de Cuba.

EL AUGE DE LA PLANTACIÓN

Con el afianzamiento del sistema plantacionista en la isla, la política de control hacia la población negra, fuese de condición libre o sometida a la esclavitud, varió en un sentido más restrictivo. Desde la antigua normativa de los ayuntamientos y del Sínodo Diocesano de 1680, las regulaciones al respecto habían sufrido ligeras modificaciones como se correspondía con el lento ritmo de difusión de la gran agricultura comercial esclavista cuyo desarrollo pleno data de la segunda mitad del siglo XVII. La época que abre en la década del setenta de la centuria siguiente, no obstante, presencié la rápida multiplicación del ingenio y del cafetal con dotaciones más o menos cuantiosas de esclavos en varias regiones de la isla provocando, allí donde se implanta, una verdadera subversión de las pautas económicas y sociales hasta entonces prevalecientes. A la par, los centros urbanos asociados a las zonas de plantación experimentan cambios importantes, no sólo por la complejidad que adquiere el entramado social con la aparición de actividades y ocupaciones derivadas del carácter marcadamente mercantil de los nuevos tiempos, sino también por la modificación de la estructura socioeconómica que tiende a subrayar la participación de los grupos de negros esclavos y libres en todos los aspectos de la vida colonial.

La circunstancia de que el sistema plantacionista en Cuba se consolidase al unísono con el inicio del gran ciclo revolucionario desatado por la guerra de independencia de las Trece Colonias primero, y más tarde por la Revolución Francesa otorgó al despliegue del régimen una índole de extrema fluidez y complejidad, que pervivirá hasta la tercera década del siglo XIX. El nuevo rumbo del desarrollo mundial asociado a la implantación del capitalismo supuso transformaciones de relativa entidad en las formas de comercialización de los productos y de las prácticas de intercambio en el mundo colonial induciendo a un reforzamiento de la explotación de los recursos naturales y de la mano de obra, sujeta esta última, en la mayor parte de los casos, a vínculos no salariales de relación económica. La rapidez de los cambios en la isla -y el no menos importante acrecentamiento de sus nexos con el exterior- movilizó a todas las clases y grupos sociales, obligándolos a tomar posición ante las tensiones que, inevitablemente, surgían del desquiciamiento de las antiguas bases de sus modos de vida.

En tanto la expansión de la agricultura comercial esclavista reforzaba formas de comportamiento económico y, hasta cierto grado social no íntimamente compatibles con el

sistema capitalista, la población insular sufría la influencia de corrientes políticas e ideológicas de corte liberal -y en algunos casos radicales- que la situación revolucionaria internacional difundía por sobre barreras y fronteras de todas clases. El incremento del intercambio comercial y el intenso trasiego de personas desarraigadas por motivos políticos y por las guerras favorecía el arribo de periódicos, libros y panfletos que hablaban de un mundo nuevo y de derechos vedados antes a los grupos sometidos, alentando sus aspiraciones para obtener cambios que mejorasen su situación subordinada.

La actividad levantisca de los grupos subalternos, en especial de los negros, pero también de los pequeños comerciantes, artesanos independientes y funcionarios de menor cuantía se puso de manifiesto bien tempranamente.

Una aguda sensación de tratamiento desigual y discriminatorio gana terreno sobre todo entre los negros incorporados a las Milicias de Color que de manera tan activa participaron en las confrontaciones bélicas de la segunda mitad del siglo a favor de la Corona.

Relata Allan J. Kuethe⁷ las repetidas demandas que estos milicianos elevaron al rey en solicitud de que los cuerpos fueran dirigidos por oficiales de su clase, librándolos del trato vejatorio que suponía recibir órdenes de los militares blancos de cualquier rango, así como para reducir el uso indiscriminado del látigo y el cepo. El malestar se desató desde los años setenta y continuó hasta principios del XIX, a pesar de que algunos capitanes generales, como el marqués de la Torre, pusieran especial cuidado en distinguirlos según una política tendente a *granjearles algún respeto y que ellos mismos se revistan de un poco de estimación propia*⁸. Si se tiene en cuenta que uno de cada cinco pardo o moreno libre formaba en las filas de esas fuerzas armadas auxiliares se comprenderá tanto la importancia que este sector de población asignaba a esa vía de movilidad social como la preocupación de las autoridades coloniales por mantenerlas en adecuada obediencia⁹.

Sin embargo, a medida que transcurría el proceso plantacionista y se profundizaba la lucha por la emancipación latinoamericana, las milicias de color se volvieron cada vez menos confiables, y más temible aparecía a los ojos de funcionarios y propietarios su preparación militar y su potencial revolucionario.

El creciente disgusto por el trato discriminatorio y, en consecuencia las continuas protestas para eliminarlo, convirtieron a estos batallones en una fuente de malestar que se añadía a la ya convulsa situación de la colonia en medio de los peligros de un continente en plena ebullición revolucionaria. El desbalance que provocaba el torrente de africanos importados, alterando el tradicional predominio de los blancos en la isla, constituía al mismo tiempo un campo de cultivo propicio para la convergencia de los negros libres y los esclavos en una acción contestataria. Estos riesgos fueron apreciados en su real dimensión por la plantocracia, empeñada en vertebrar un eficaz sistema represivo desde 1790, ante el temor de que esos militares desempeñaran un destacado papel en la organización de una eventual sublevación. Por ello, tanto su vocero más lúcido -Francisco de Arango y Parreño- como las instituciones bajo su dirección presionaban contra la subsistencia del viejo

⁷ A.J. Kuethe, *Cuba, 1753-1815; Crown, Military and Society*. Knoxville, University of Tennessee Press, 1986, págs 124-126.

⁸ Carta del marqués de la Torre al gobernador de Santiago Juan Antonio Ayanz de Ureta, 14 de abril de 1774, Archivo Nacional de Cuba (en lo sucesivo ANC), *Correspondencia de los Capitanes Generales*, Leg. 35.

⁹ Estimado por Herbert Klein para la década de 1770 en su artículo "The Colonial Militia of Cuba, 1568-1688" en *Caribbean Studies*, 6(2), July of 1966, pág. 21.

régimen militar. El Real Consulado de Agricultura y Comercio, en su representación del 10 de julio de 1799, exponía que sus fines propendían a que

[...] se disminuyan o extingan con la prudencia debida las milicias de color, o al menos las de los negros, y si no se puede tanto que se le aplique a un servicio menos activo dentro de las ciudades, nunca en los campos y siempre con la precaución de no dejar en sus manos depositadas las armas¹⁰.

Sin embargo, las necesidades del sistema defensivo, tal como lo apreciaban las autoridades coloniales, impedía adoptar una resolución tan drástica, ya que ésta privaría al estado insular de sus mejores soldados. No por casualidad tenían estos batallones lemas como *Siempre adelante es gloria y Vencer o morir*, consignas que validaban su probada valentía en las campañas del siglo XVIII¹¹. Por esa razón pervivieron hasta la década del cuarenta cuando, por real orden, fueron suprimidos a consecuencia de los acontecimientos de La Escalera. No obstante, lejos de obtener la equiparación de los fueros con las milicias blancas y el resto del ejército, los Batallones de Pardos y de Morenos sufrieron las mismas limitaciones y también idénticos recortes en su esfera pública de acción y en su status que el resto de la población de color.

La desvalorización del negro y del mulato libre transcurrió al unísono con el aumento de los esclavos en la isla. En consonancia con el desequilibrio demográfico y social producido por la trata y también por las especiales circunstancias internacionales que estimularon la actividad política de todos los sectores de la población insular, la capitania general y la plantocracia se enfrentaron a una necesaria revisión del sistema de control vigente, actualizando en unos casos el articulado de los Bandos de Buen Gobierno y Policía anteriores, y en otros, incorporando nuevas restricciones y cortapisas al ya reducido espacio público concedido a los grupos subalternos, tanto blancos como de color. De hecho, la nueva ordenación reguladora no se dirigió a las milicias, vertebradas más o menos orgánicamente con el aparato estatal, sino a las formas de sociabilidad conformadas espontáneamente y, desde luego, al esclavo de dotación que constituía ya un componente mayoritario en las regiones de plantación.

Respecto al esclavo rural, la proliferación de la cimarronería y la multiplicación de pequeños palenques en todas las zonas donde el ingenio dominaba el paisaje agrario, impone la urgencia de reglamentar con mayor precisión la sujeción a la disciplina de estas masas, articulando fuerzas que aplicasen con todo rigor las normas de un Reglamento de Cimarrones que es elaborado en 1796 y que ratificó los aspectos más represivos de las antiguas prácticas, a despecho de la intención metropolitana de suavizar el trato a fin de evitar una tensión social excesiva en las regiones esclavistas de América. Las nuevas reglas propenden a cortar todo contacto de los esclavos con las dotaciones de las plantaciones colindantes así como su asistencia a las fiestas en los poblados cercanos, pues *la reunión de muchos negros en los días feriados trae maquinaciones de las cuales temíanse funestas resultas*¹². Por esta razón, aún cuando se mantiene el permiso para celebrar el toque de tambor en esas fincas, se reitera a los mayores y administradores la prohibición estricta de admitir esclavos de otros ingenios con el fin de obstaculizar todo concierto para la organización de

¹⁰ ANC, *Real Consulado y Junta de Fomento*, 184/ 8330 y la exposición de 1792 en Francisco de Arango y Parreño, *Obras*, 2 tomos, La Habana, Publicaciones del Ministerio de Educación, 1952; I, pág. 150.

¹¹ Pedro Deschamps Chapeaux, *Los Batallones de Pardos y Morenos Libres*, La Habana, Dirección Política de las FAR, 1976, pág. 43.

¹² Carta de José Ignacio Echegoyen al Real Consulado, 24 de noviembre de 1799 en ANC, *Real Consulado de Agricultura y Comercio*, 140/ 6890.

actos de insubordinación. El requerimiento de licencias para transitar fuera del domicilio o de la finca, según el caso, refuerza la estrategia de limitar todo lo posible la movilidad de los siervos.

Sin embargo, éstas y otras órdenes prohibitivas se consideraban insuficientes para conjurar el peligro de las sublevaciones. Así lo afirmó expresamente la comisión encargada de informar acerca del régimen de seguridad que analizaba el Real Consulado. Las medidas represivas debían combinarse sabiamente con mecanismos que satisficieran las ansias de libertad de los esclavos sin poner en riesgo los fundamentos de la sociedad colonial. Las vías de inducir la adaptación ya existían y sólo su cumplimiento por parte de los amos y la administración podría disminuir las tensiones inevitables; la comisión creía firmemente que:

Nuestras leyes les conceden cuatro consuelos que les negó y niega la política extranjera y son el de tener arbitrio para pasar de un amo cruel a otro benigno, el de casarse a su gusto, el de poder esperar por premio de sus buenos servicios la deseada libertad y la que todavía es más notable y más repugnante a la esencia del dominio, el de tener propiedad y poder con ella pagar la libertad de sus hijos, la de su mujer y la suya¹³.

Asegurando a los siervos el acceso expedito a estos mecanismos se lograría su apaciguamiento y, ante todo, el tránsito ordenado de un por ciento de éstos a la condición de libres sin subversión del sistema. La adecuada armonía de ambas vías, no obstante, dependía del logro de un equilibrio inestable: el cumplimiento exacto de la legislación, de una parte y de otra, la aquiescencia del esclavo para confinar sus aspiraciones a estas expectativas de largo plazo.

En las zonas urbanas la implantación de un control más riguroso era una tarea bastante compleja. Especialmente en las ciudades populosas, las oportunidades de burlar las disposiciones constituían casi una norma desde muy atrás, tanto por la escasez de funcionarios encargados de mantener el orden público como por el tradicional carácter transgresor de sus habitantes. El llamado reiterado para el cumplimiento de las ordenanzas municipales demuestra cuán difícil resultaba imponer su observancia, sin la existencia paralela de cuerpos especializados de policía cuya organización tardaría en cristalizar hasta los tiempos del gobierno de Miguel Tacón. A pesar de esta carencia, desde 1790 comienza la capitanía general a dar los pasos para mejorar la vigilancia en los centros urbanos, sobre todo en aquellas ciudades como La Habana y Santiago de Cuba que, por su densidad demográfica y la intensidad de su tráfico mercantil, son particularmente sensibles a los disturbios y al influjo de las noticias que llegan del convulso entorno americano.

No es casual que la renovada atención de las autoridades por estos aspectos del control social coincida con los primeros rumores del estallido de la revolución en Francia y, más tarde, con la angustiosa certeza de la sublevación esclava en Saint Domingue. A impedir el contagio se dirigen las medidas tomadas casi inmediatamente que estos hechos llegan al conocimiento de la capitanía de la isla. En sucesivos bandos se restringe la actividad de los franceses residentes, se les prohíbe discutir públicamente acerca de los asuntos políticos de su nación, posteriormente se corta toda correspondencia con súbditos de ese país y se intenta impedir *leer libros y literatura de ideas democráticas*, penando a toda persona que demuestre de cualquier forma sus simpatías por la Revolución Francesa¹⁴. La

¹³ El dictamen está firmado por José Ricardo O'Farrill, Juan José Padrón y Gabriel Raimundo de Azcárate en 10 de julio de 1799, ANC, *Real Consulado de Agricultura y Comercio*, 184/ 8330.

¹⁴ Las órdenes citadas pueden consultarse en ANC, *Asuntos Políticos*, 255/20; 4/58 y 59; 255/23 y 297/18. Para una descripción excelente del clima político imperante en la isla ver José Luciano Franco, *Revoluciones y conflictos internacionales en el Caribe, 1789-1854*, La Habana, Academia de Ciencias de Cuba, 1965.

represión se extiende a la denuncia y prisión subsiguiente de los individuos sospechosos de ideas y sentimientos incompatibles con el régimen vigente en la colonia, sanciones para lo que basta algún indicio, por leve que sea, o la mera calumnia anónima. Un verdadero régimen de terror se desata por estos años sin que la condición social o racial exima de la persecución generalizada.

Pero, claro está, ciertos grupos sociales son el objeto preferente de esta política. A más del sistema de control sobre los esclavos, ya mencionado, las normas restrictivas se extienden a los artesanos, pequeños comerciantes –sobre todo a los ambulantes, considerados particularmente peligrosos por su fácil y rápido desplazamiento- y a los trabajadores urbanos a quienes se les restringe en lo permisible transitar libremente sin la obtención de pases. Se intenta asimismo regular sus horas de ocio, fijándoseles de manera precisa el momento de la rutina diaria en que pueden gozarlo y por cuánto tiempo. Las tabernas, esos focos de subversión potenciales como únicos espacios públicos de reunión, sufren regulaciones para el expendio de bebidas alcohólicas y ante todo, para la admisión de jornaleros en horarios no señalados. A obstaculizar la agrupación, más o menos numerosa de personas en lugares públicos, y aún en las calles y viviendas, se dirige la prohibición de fiestas y velorios tradicionales so pretexto de evitar ruidos molestos al vecindario o de eliminar comportamientos extraños a la *civilización* alcanzada en el siglo. Con el mismo fin se reduce a sólo el día de Reyes el baile de los negros en la vía pública. Estas y otras ordenanzas, como las que persiguen la vagancia, por ejemplo, tienden a limitar las posibilidades de concertación de esos sectores para una eventual acción política en momentos de extrema inestabilidad.

Sin embargo, estas medidas no lograron impedir del todo el despertar de estos grupos, especialmente de los negros, para la actividad social y política. Con lentitud y orillando las numerosas dificultades interpuestas en el camino de la organización para luchar por sus aspiraciones específicas, la población negra inició una larga búsqueda de formas institucionales que le permitieran, de una parte, preservar las diversas fuentes de sus culturas y fundirlas en una unidad peculiar y, de otra incidir en el desenvolvimiento de una sociedad de la cual eran parte importante, insoslayable, pero marginada por barreras estamentales y raciales profundas. En este camino, la resistencia, expresada en múltiples formas pasó a ocupar una vía de primer orden en la vida de esas masas para su propia conservación e integridad cultural.

EL PRIMER CICLO DE REVUELTAS

La reformada política de control se articuló en previsión de un incremento de la actividad contestataria popular, pero al mismo tiempo iba dirigida a contener la primera ola de revueltas protagonizada por los esclavos, principalmente los que laboraban en los campos, durante la última década del siglo XVIII y primera del siguiente.

En el mismo corazón de la región plantacionista estallaron varios movimientos durante los años 1798 y 1799. Sublevaciones de corta duración rápidamente controladas ocurrieron en el ingenio de Sebastián de Peñalver en Mariel, en la Nueva Holanda de Nicolás Calvo en Güines, población situada al sur de la capital colonial, y en la plantación azucarera de Antonio Ponce de León en Santa Cruz.¹⁵ Sin embargo, las más significativas de esta primera etapa se produjeron en otras regiones de la isla donde aún la población esclava carecía del peso demográfico ya ostensible en la occidental.

¹⁵ Vidal Morales y Morales, *Iniciadores y Primeros Mártires de la Revolución Cubana*", La Habana, Consejo Nacional de Cultura, 1963, pág. 250.

El 7 de julio de 1795 llegó Serapio Recio, integrante de una de las familias más ricas de Puerto Príncipe, a su hacienda Cuatro Compañeros. Se percató entonces de que algo inusual sucedía. La dotación de esclavos hablaba con *altanería y arrojo en su presencia*, síntoma inequívoco de tormenta. Al tratar de atajar la osadía con que se comportaba uno de ellos llamado Romualdo, éste desenvainó su machete y le increpó que si pensaba castigarlo *se engañaba, que todos eran iguales y que verían muy breve los blancos como habían de tratar a los negros*. Otro de los esclavos fue aún más lejos, le arrojó un taburete, hiriendo al propietario. Esa fue la señal para que la dotación se apoderase de las armas de fuego existentes en la finca, encerraran al dueño en su vivienda y lo mantuvieran bajo custodia durante toda la noche. A la mañana siguiente, el grupo de insubordinados salió de la hacienda con el propósito de reclutar a las dotaciones de las fincas vecinas atrayéndolas con la idea de *la libertad e igualdad de que habían de gozar en lo sucesivo*.

De acuerdo con la confesión posterior de algunos de los sublevados, el plan consistía en reclutar la mayor cantidad de esclavos posible, dirigirse al pueblo de Santa Cruz del Sur, tomar las armas y municiones almacenadas en aquel puerto y luego encaminarse a la villa del Príncipe con el fin de reducir o exterminar a los blancos. Copados por una partida de propietarios y mayores organizada rápidamente bajo la urgencia del momento, los negros hicieron feroz resistencia, pero al fin fueron aprehendidos.¹⁶

Pese al reducido número de los sublevados -no superaban la cifra de quince- el incidente llenó de pánico a toda la población de la comarca. El teniente gobernador Viana relataba al capitán general Luis de las Casas, que los habitantes vivían profundamente atemorizados al considerar que estaban *a las vísperas de ver representar las trágicas escenas y espantosas desolaciones que han arruinado la más deliciosa y rica colonia de América*, en obvia alusión al cercano Saint Domingue.¹⁷

La pronta eliminación de la rebelión no calmó los ánimos pues los esclavos continuaban propalando rumores acerca de su libertad, alentados por el ejemplo haitiano. En los primeros meses de 1796, nuevamente el teniente gobernador Viana se lamentaba de que los negros franceses, como se denominaba a los procedentes de las colonias antillanas de esa nación, estaban difundiendo falsas noticias que creaban un clima subversivo entre los esclavos. En apoyo de su afirmación relataba que un vecino de Puerto Príncipe había recabado su ayuda ya que uno de sus siervos manifestaba abiertamente ser libre, sin que sus reiterados argumentos lo convenciesen de lo contrario. Llevado ante el gobernador Viana para que este le aclarase su error, el negro no tuvo empacho en declarar *con gran tono que los negros de la colonia de Cabo Francés eran libres porque ellos se habían adquirido su libertad*.

Herido en su orgullo, Viana ideó una macabra ceremonia para desalentar tales rumores y ofrecer un ejemplar castigo para quienes persistiesen en sus desatinadas ideas. Convocó a todos los propietarios que poseían esclavos franceses y a sus dotaciones respectivas para la plaza y les presentó al insolente con un cartel al cuello que decía: *Este es el fruto de la imaginada libertad de los negros franceses; en la virtud se halla la verdadera libertad*, ordenando al mismo tiempo que se le dieran cien azotes en la picota pública y fuese expuesto allí hasta el mediodía, para que todos lo contemplasen.¹⁸

¹⁶ Carta del teniente gobernador Alfonso de Viana al capitán general Luis de las Casas, fechada a 14 de julio de 1795, ANC, *Real Consulado de Agricultura y Comercio*, 203/8993.

¹⁷ *Ibidem*. El capitán general condenó a la pena capital a Romualdo y a otro negro apodado El Francés; el resto a sanciones en correspondencia con su grado de participación en la revuelta.

¹⁸ *Ibidem*, Carta fechada a 9 de abril de 1796.

La ceremonia, orquestada con todos los requerimientos rituales, no surtió el efecto esperado porque tanto en Puerto Príncipe como en otras ciudades y zonas rurales de la isla se reproducían las manifestaciones de este tipo. La frecuencia de estos comportamientos entre los esclavos se atribuía a la poca juiciosa adquisición de negros franceses e ingleses que la avidez de los propietarios había volcado sobre la colonia. Al laborantismo de éstos se adscribía cuanta revuelta, indisciplina e irreverencia se observaba en los siervos. Pero el continuo arribo de los esclavos de esta procedencia era una clara demostración de que, o bien los dueños no suscribían tal convicción, o bien los deseos de rápida ganancia oscurecían su buen juicio. De ahí que anualmente se reiteraran las prohibiciones decretadas con tal fin a principios de la década del 90.¹⁹

Al año siguiente y en el mismo territorio de la jurisdicción principense, se conoció de otra revuelta protagonizada por los esclavos de tres pequeños ingenios pertenecientes a Manuel Nazario Agramonte, Martín Loynaz y Gaspar de Agüero respectivamente, miembros todos de la aristocracia local.

Previsto para el día 13 de junio, día de San Antonio, el alzamiento estalló el 11, lo que privó a la intentona de la cooperación de varias dotaciones comprometidas y de la posibilidad de ejecutar coordinadamente las diversas fases del plan. A la voz del fotuto - señal para el inicio del movimiento- los pocos alzados emprendieron la marcha hacia dos ingenios colindantes para engrosar sus filas; allí ejecutaron a los mayores de ambas fincas y machetearon a otro blanco que pernoctaba en una de ellas. Al tener noticias de lo ocurrido se formó rápidamente una partida de sesenta soldados y paisanos, encabezados por el propio teniente gobernador de la villa, que persiguió a los complotados hasta darles caza en un rancho en el monte. Aprehendidos tres esclavos y dos negras, los demás se dispersaron tratando de hallar refugio en las zonas agrestes como era habitual cuando fracasaba una sublevación.

Un elemento que sorprendió desagradablemente a los residentes de la villa fue el extendido rumor de que los esclavos rurales actuaban de consuno con negros de la ciudad. Una carta privada se refería a que *muchos negros del pueblo tenían en una casa armas y municiones de guerra para el efecto; igualmente sus capitanes, y a la voz del fotuto que tenían, que su voz se oía a dos leguas, debían todos coger las armas con el fin de no dejar verbo de varón grande ni chico, que mujer ninguna debían matar, que éstas las dirigían para su uso*. Añadía que el sobresalto de la población fue tan grande que el *día del tumulto y revolución parecía este pueblo el día del juicio*.²⁰

Pero, de hecho, nada pudo sacarse en claro de ese pretendido acuerdo, y esta revuelta parece haber seguido el patrón tradicional de una acción paralela e independiente entre los movimientos integrados por los libres y los esclavos, los siervos de la ciudad y los del campo.

No bien transcurría el procedimiento sumario por los sucesos de Puerto Príncipe, cuando otro pánico estalló en la vecina jurisdicción de Trinidad con el descubrimiento de una extensa conspiración concebida por las dotaciones de varios ingenios del valle. A diferencia de la región principense, la zona trinitaria era ya entonces una de las zonas azucareras más importantes de la isla, de manera que cualquier tentativa de insurrección tendría allí una repercusión política, social y económica de mayor alcance.

¹⁹ En vista de la convulsa situación que prevalecía en Saint Dominique y en Jamaica, la capitán general había ordenado la salida de la isla de todos los esclavos franceses introducidos desde agosto de 1790 y la de los ingleses desde 1794, Y, desde luego, también su ulterior importación.

²⁰ ANC, *Real Consulado de Agricultura y Comercio*, 203/8993.

La noticia de la tentativa llegó al conocimiento de las autoridades locales a través del mayoral del ingenio Buenavista, a quien, a su vez, había sido alertado por el negro Guillermo José, esclavo de esa dotación. Según éste, al filo de la medianoche del día 24 de julio de 1798 llegó a la plantación el esclavo José María Curazao, *proponiéndole que la gente del ingenio convenía estuviere la noche siguiente en el pueblo para ver la vida o la muerte*, asegurándole que tenían un buen capitán -sin precisar su nombre- y que las dotaciones de los ingenios circundantes estaban ya avisadas, alertas para secundar el movimiento. Guillermo José inquirió qué iban a hacer en el pueblo y de que armas se disponía para el intento, a lo que Curazao respondió que contaban con las armas y la pólvora que existía en la ciudad así como que el objetivo de la acción era *acabar con los blancos*.²¹

Dada la norma habitual observada en la organización de estas revueltas, algunos comisionados fueron designados para visitar las fincas días antes, con el fin de pulsar la disposición de los esclavos y coordinar su participación en el plan. Así lo efectuaron, por ejemplo, Curazao y Juan José mina, éste último del ingenio La Sabanilla, quienes se presentaron el día 25 en una de las plantaciones aprovechando el tambor que celebraban los congos de esa dotación, invitándoles a secundar la conspiración. De la misma manera procedieron con el convite a las plantaciones azucareras Manacas Rodríguez, Buenavista, Guáimaro, San Francisco Javier, Aracas y otras.

En cada ingenio uno o más esclavos, en dependencia de las *naciones* africanas que integrasen el personal, actuaba como capitán de los comprometidos y debía garantizar el alzamiento en la forma y el momento convenidos. Diez esclavos fueron identificados como los dirigentes principales de la conspiración: José María Mandinga (a) Curazao y José Gregorio, natural de Jamaica, ambos del ingenio Magua; Juan José mina, del ingenio La Sabanilla; Cayetano cangá y Juan el inglés, los dos pertenecientes al ingenio Guáimaro, y Juan de Cala (a) Presto, jamaicano, entre otros. Los cabecillas, como se ve, reflejaban muy bien la composición étnica de la esclavitud de la zona. Algunos sólo hablaban inglés y fue necesario recurrir a un traductor para obtener sus declaraciones durante el proceso judicial que siguió a la intentona.

Los fines de la rebelión son difíciles de precisar. Según el testimonio del principal acusado, el negro esclavo José María mandinga Curazao *pensaron levantarse el día de Santa Ana en la noche [...] destinar 50 o 60 hombres para apoderarse del almacén de armas, 25 para el de pólvora y la demás gente repartida en el pueblo para incendiarlo todo*. Contábase con la circunstancia de que muchos esclavos del campo vendrían a la ciudad para juntarse en sus respectivos cabildos, por ser día festivo, y allí debían permanecer hasta la medianoche para entonces actuar. Otro esclavo declaró, en cambio, que concluida la revuelta el propósito era embarcarse todos para Jamaica; designio que los organizadores tal vez emplearon para estimular el respaldo al movimiento de los numerosos siervos ingleses residentes en la comarca.

Sofocada antes de que pudiese estallar por la delación de un esclavo, una severa represión siguió al intento de sublevación. El 28 de noviembre del mismo año fueron ahorcados José María mandinga (a) Curazao y Juan José mina, considerados las cabezas del movimiento, y otros ocho sufrieron penas de presidio y deportación perpetua de la isla.²²

²¹ Autos en averiguación de la sublevación proyectada en los ingenios de Trinidad, ANC, Asuntos Políticos, 7/30.

²² El jamaicano José Gregorio fue condenado a 10 años de presidio en Omoa, José María arará y Joaquín de Jesús a 8 y 6 respectivamente en San Juan de Ulúa, Cayetano cangá a 5 en Panzacola, todos sin poder regresar a la isla una vez extinguidas sus penas. Juan el inglés, Jaime, Juan de Cala (a) Presto y otro negro mina sin identificar fueron penados con 4 años de presidio, también en Panzacola.

Esta y otras intentonas de sublevación ocurridas en los años de 1797 a 1799 indujeron a la junta del Real Consulado a reconsiderar la política ejecutada, convencidos como estaban los plantadores y grandes comerciantes que la integraban, de que la semilla de la rebelión había germinado entre los esclavos de la isla. Recomendó pues al capitán general el empleo *de un método militar, sumario y ejecutivo para juzgar todos los delitos de insurrección o rebeldía*, sustrayéndolos de los lentos procedimientos de la justicia ordinaria, así como reforzar el cumplimiento, en toda su fuerza, del bando de expulsión para los esclavos franceses e ingleses introducidos con posterioridad a 1790.²³

Las medidas adoptadas, algunas de una ferocidad increíble, no lograban sin embargo traer la tan deseada paz social. El incremento de la cimarronería simple, o en su forma más grave de banda itinerante, abarcaba a toda la isla y, en especial, las zonas occidentales donde imperaba el régimen de las plantaciones azucareras y cafetaleras de grandes dimensiones. La huida temporal se hacía norma entre los siervos como un fenómeno endémico asociado a la existencia misma de la esclavitud.²⁴ Sin que esta forma de resistencia posibilitara una subversión seria del sistema, operaba no obstante como un disolvente de la autoridad del propietario y de la administración que resultaba burlada. Suponía, además, un perjuicio constante en la esfera económica al sustraer mano de obra a la producción y los servicios, desorganizando la rutina diaria.

El mayor poblamiento de la región plantacionista y la casi inexistencia de zonas agrestes y montañosas no constituyeron una limitante de consideración para que en esta zona proliferaran los palenques para desconcierto y amargura de la plantocracia. Asentamientos de este tipo se localizaron en Guara y Cayajabos en 1798; en Bauta, Jaruco, Macurijes y Vuelta Abajo durante el año siguiente; en Canasí, Guatao y Guayabal en 1800, así como durante 1801 se ubicaron palenques en Guatao nuevamente, la Hanábana y San José de las Lajas.²⁵ Característica singular de estos asientos es su cercanía al entramado de plantaciones de cada comarca con las que, al parecer, mantenían asiduos y estrechos contactos en una interrelación que aún aguarda por un estudio profundo. En contraste con los creados en las localidades montañosas del este de la isla, los del occidente parecen haber dependido mucho del apoyo de las dotaciones cercanas para su existencia y aún para asegurar su pervivencia.

A estas formas de resistencia es necesario agregar el motín, una lucha recurrente que respondía a todos los aspectos de la rutina diaria del esclavo. El amotinamiento propendía a resolver los problemas cotidianos y a obtener pequeñas mejorías de las condiciones de vida y de trabajo. Se organizaban con relativa frecuencia, como es fácil comprender, y adoptaban un patrón de comportamiento que pervivió a lo largo de la existencia del sistema. La historia de uno de ellos, ocurrido muy cerca de la capital colonial, puede ilustrar la naturaleza de esta acción contestataria.

En el año de 1802, en el momento que Juan de Santa María vendió a Anastasio Fellowes su cafetal, situado en la jurisdicción de San Antonio Abad²⁶, se amotinaron los negros, salieron de la finca y tomaron camino rumbo a la capital, siendo apresados en la cercana villa de Santiago de las Vegas. El justicia de San Antonio se trasladó a la otra ciudad, los apaciguó al tiempo que los trasladaba a su lugar de origen y los entregó

²³ ANC, Real Consulado de Agricultura y Comercio, 203/8993.

²⁴ Vid Gabino la Rosa, *Los cimarrones en Cuba*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1988.

²⁵ ANC, Real Consulado de Agricultura y Comercio, libro 97. "vid." José Luciano Franco, *Los palenques de los negros cimarrones*, La Habana, editado por el Dpto. de Orientación Revolucionaria del CC del PCC, 1973.

²⁶ Actualmente San Antonio de los Baños.

finalmente a su nuevo amo. Pero a los pocos días volvieron los esclavos a amotinarse, resistiendo brindarle obediencia y absteniéndose de practicar lo que se les ordenaba en el trabajo, *haciéndole frente a lo lejos y moveándolo con tal descaro que se le presentaba con la señal de una pluma algo pequeña para manifestar la alianza que entre sí tenían.*

La causa del motín fue descrita como una resistencia consciente a la privación del tambor. El encargado o mayoral Eligio Enoue declaró que los negros tocaban tambor noche y día, aun en las horas destinadas al trabajo, y no querían cesar el bullicio. A pesar de sus reiteradas órdenes para que suspendieran la música, los esclavos se limitaron a comentar entre sí, *pero* algunos de sus jefes clamaron a los otros *toca el tambor, toca el tambo*" en virtud de lo cual se armó don Eligio y tomando sus providencias logró aquietarlos, *bastando por entonces solamente el castigarlos y poner prisiones a los que hacían de cabeza.*

No está claro si este incidente supuso la salida de Enoue del cafetal. Lo cierto es que ya en la pascua de Navidad, poco tiempo más tarde, se hallaba al frente de ella el capitán Mariano Zapotier con su familia. Entonces surgió otro tumulto a causa de que los esclavos rehusaron la ración que se les daba, impidiendo a los demás que las aceptaran y *obligándolos a la fuerza que no la comieran.*

Este tercer motín fue prontamente reprimido por el mayoral Fellowes a su regreso de La Habana, mas *se emperrió uno de ellos nombrado Francisco, que servía de contramayoral y era quien los seducía a estos bullicios, que serrándose(sic) a no querer pasar ningún alimento se murió.* Desde entonces los demás se mantuvieron tranquilos y *gustosos.*²⁷

Un movimiento más serio que el tipo de motín relatado ocurrió en 1806. En esa fecha un proyecto de sublevación fue descubierto y destruido. Al sur de la capital de la colonia, en 6 de mayo, el mayoral del ingenio Concordia se presentó al capitán pedáneo de Guara, Pedro José Surí, con un negro amarrado y nombrado Mariano congo Alfonso aprehendido por tres de su misma *nación* cuando intentaba verificar la disposición de la dotación de ese ingenio para un eventual alzamiento.

Interrogado uno de sus aprehensores, el congo Joaquín declaró que el domingo antepasado, cuando estaba de guardia en el ingenio Concordia, pasó Francisco Fuertes a su bohío y le mandó que buscara a sus compañeros Marcelino y Toribio, de la misma *nación*, para conversar. Una vez reunidos, dijo Fuertes:

Compañeros, ya ustedes saben por ser más antiguos en este ingenio la superior [...] (roto) [...] y castigo que los blancos nos dan, vengo a comunicarles que tenemos sublevados y [...] (ilegible) [...] todos los negros de Melena de los sitios de café y a los negros de don Pablo Estévez, los de Garzón, el Navío y todos los demás ingenios están prevenidos para el lunes próximo dar el asalto y matar a todos los blancos y a los niños [...] (roto) [...] contra un horcón y coger todas las armas que cada uno tenga y los caballos [...] (roto) [...] y acabar con todos los blancos.

Luego se retiró y quedó en venir otra vez en cuatro o cinco días para saber la respuesta a su propuesta de sublevación. En definitiva, Fuertes no volvió sino que envió a Mariano congo. A éste tampoco le contestaron, pues

[...] considerando la ofensa que harían a Dios, al amo y al Público consultaron los tres de amarrarlo y entregarlo a su mayoral y éste a la justicia para que le castigaran

²⁷ Según Antonio Fernández, de la villa de San Antonio, en carta de 27 de enero de 1803 al marqués de Someruelos, le constaba que los esclavos estaban bien alimentados, vestidos y servidos en sus enfermedades, tanto en tiempos de Santa María como en el de Fellowes. Archivo General de Indias (AGI en lo sucesivo), Papeles de Cuba, leg. 1630. Debo la consulta de esta documentación a la amabilidad del historiador norteamericano Mathew Childs.

semejante mardad (sic) y que [...] (roto) [...] nada de lo referido comunicaron a sus compañeros por no dar luz a la mardad [...] ²⁸.

Según Joaquín la orden era concentrarse en el ingenio El Navío y sublevar a todas las demás dotaciones de las fincas vecinas para luego pasar a Guanabacoa, matar a todos los que opusiesen resistencia en el camino, tomar los castillos de La Cabaña, apoderarse de las armas allí concentradas y quedar dueños absolutos, *libres como en el Guarico*; pero en el caso de que fuesen perseguidos se atrincherarían y, por último recurso, se retirarían al monte. El informante reconoció que tenía conocimiento de la proyectada conspiración desde antes, pues uno de los domingos que pasó a ese ingenio para visitar a sus parientes, presencié una reunión donde los negros hablaban de Saint Domingue, *de las grandezas de sus compañeros y las hazañas que han hecho* y de que estaban *absolutos señores* ²⁹ de esa tierra.

Otro de los aprehensores, el negro Toribio, ratificó lo dicho por Joaquín enfatizando que un día de fiesta, al visitarlos Francisco Fuertes, les habló en términos de que *en esta tierra no había justicia para los negros esclavos, que ya él tenía hablado a todos los de su clase de aquellos fundos circunvecinos y que para el domingo siguiente venía a buscar la razón [...] y que ellos hablasen a todos los del ingenio*.

Las averiguaciones comenzaron de inmediato. Se cursó la orden de arrestar a Fuertes y la de interrogar a todos los esclavos de los ingenios señalados. Así se supo que los complotados habían visitado, en efecto, muchas fincas para comprometer a la mayor cantidad de esclavos que pudiesen. El criollo Guillermo, contramayoral del ingenio El Navío, fue uno de los que conoció del plan. Pero, según su testimonio, no quiso participar, contestándole a Fuertes que *tenía a su madre allí enferma, que toda su gente era libre y solamente él era esclavo* y que se buscara a otro que le ayudara. En tales términos negativos testificaron otros esclavos, un procedimiento habitual que empleaban cuando se encontraban complicados en una acción tan riesgosa, merecedora de los más severos castigos.

Testimonio tras testimonio, las autoridades lograron reconstruir la trama y ante todo Identificar las *cabezas*, los líderes de la conspiración. Eran dos y ambos criollos, uno del Puerto Príncipe francés, y el otro nacido en San Miguel del Padrón, en la jurisdicción habanera. El principeño Estanislao recorrió un complicado trayecto hasta llegar a la finca de su amo; emigró junto a su propietario al comenzar la revolución en Haití, quien lo vendió a otro traficante y más tarde pasó a manos del regidor Esteban Alfonso, su dueño de entonces ³⁰.

Acusado de ser el promotor del alzamiento, Estanislao negó y explicó que la idea había surgido en una conversación con Fuertes, Mateo y Manuel sin poder precisar quién había propuesto rebelarse primero. Sólo admitió haber hablado con los negros de otros ingenios vecinos para convencerlos, como lo efectuaron también Fuertes y Mariano. A las autoridades interesaba además establecer si existía vínculo entre sus ideas subversivas y la

²⁸ Criminales contra Francisco Fuertes y demás negros sobre levantamiento, ANC, *Asuntos Políticos*, 9/27.

²⁹ El escribano de la causa, al concluir la transcripción, dice de Joaquín congo que *se defiende altamente y es muy retórico (sic)*. El esclavo era pailero del ingenio Concordia, propiedad de Fernando Muñoz de San Clemente y de estado civil casado.

³⁰ El regidor declaró, a su vez, que había comprado a Estanislao y Mariano congo a la firma negrera de Juan de Santa María, entendiendo que eran bozales *sacados de armazón*. La veracidad del aserto es dudosa; recuérdese que aún regía la prohibición de comprar esclavos de las colonias francesas e inglesas.

experiencia vivida en tierras haitianas, pero Estanislao expresó rotundamente que no había participado en aquellas revueltas³¹

De todos modos, Estanislao llegó a admitir que, en efecto, se había confabulado para la sublevación, pero en su descargo atribuyó a la *miseria de su condición* y al maltrato de su amo el impulso para la rebelión *con el deseo de mejorar su suerte y aliviarse el grave peso de su servidumbre en los términos que la sufre*.

El otro implicado, Francisco Fuertes, resultó llamarse en realidad José Francisco de Jesús Nazareno Pantaleón, natural de San Miguel del Padrón, e hijo legítimo de Ambrosio carabalí y María del Rosario gangá, y menor de edad³². Aunque también trató de negar su papel en la conspiración, los testimonios recogidos en su contra eran abrumadores; mas, sin embargo, persistió hasta el final en la negativa de su autoría del plan.

La causa, cuyo desarrollo se dilató varios años, concentró en Estanislao y en Fuertes las mayores responsabilidades, solicitando el fiscal la pena de muerte para ambos, además de castigos más o menos severos para otros implicados. Estanislao, como ocurrió también con Mariano congo, murió en la cárcel durante la sustanciación del proceso. Y Fuertes continuó reclamando su libertad e inocencia sin que sepamos su suerte final.

Este proyecto de alzamiento resulta interesante por varias razones. De la causa se desprende que todos los acusados eran esclavos rurales y sin nexo aparente con otros individuos libres de las zonas urbanas o del campo. De manera que la iniciativa recae exclusivamente en los esclavos del interior y la trama conspirativa sigue un patrón que, más tarde, se repetirá hasta lo infinito: comprometer a dos o tres en cada finca, preferentemente a los contramayorales, quienes comandarían a los complotados de cada fundo al momento del alzamiento, reduciendo así los riesgos de delación y restringiendo al máximo la posibilidad de fuga de información acerca de los proyectos. A diferencia de otros complots posteriores se pudo comprobar que en este existía un claro propósito de tomar las fortalezas que bordean el puerto habanero, aunque sin conocerse si la intención se limitaba a proveerse de armas o si concebían hacerse fuertes en un lugar determinado.

El capitán general Someruelos trató de restar importancia a la conspiración y recomendó que los capitanes de partido tranquilizasen a los vecinos, pues *no conviniendo que se propaguen entre las gentes de color, ni aun entre los blancos las noticias de este suceso procurarán uno y otro proceder con todo recato y también [hacer]³³ entender a las gentes su importancia puesto que sólo ha sido un arranque de la torpeza de unos pocos*.

En realidad, el temor a la pasividad o, incluso, a una eventual oposición de los *mulatos* al movimiento, según expresó uno de los complotados de 1806, no era otra cosa que un traslado ilegítimo de la experiencia haitiana. En Cuba la actividad de esclavos y de libres, hasta ese momento, se desarrollaba sobre líneas paralelas, pero no antagónicas. De los procesos seguidos a negros y mulatos libres durante esos años y el período inmediato posterior nada se deduce que apoye una opinión de esa naturaleza. Por el contrario, la colaboración entre esclavos y los grupos de condición libre se alcanzaría en un plazo histórico breve.

³¹ Declaración que parece correcta si, como expresa la documentación, tenía 25 años en 1806; con esa edad habría nacido en 1781 y, por consiguiente, tendría diez años al momento del inicio de la revolución.

³² Según su partida de bautismo nació el 9 de octubre de 1784. Se le nombró un curador en la persona del procurador público Judas Tadeo de Aljovín.

³³ ANC, *Asuntos Políticos*, 9/27.

TAMBIÉN LOS NEGROS LIBRES SE AGITAN

La ola revolucionaria desatada por la Revolución Francesa y su secuela inmediata en Saint Domingue dio nuevo impulso al activismo político de la población negra de condición libre y, en general, al movimiento por sus reivindicaciones civiles. Un rosario de conspiraciones, de muy variable y objetivos, se extendió a lo largo y ancho de la colonia desde 1795.

En la primera quincena de agosto de ese año, las autoridades de Bayamo obtuvieron información de que se estaba organizando un complot entre los negros y mulatos libres de la villa y sus alrededores. El denunciante Pedro Calunga, un voluntario de la Milicia de Pardos, refirió que una comisión de tres hombres lo había visitado en su estancia de Guanarubí invitándole para que se uniera a una petición que sería entregada al teniente gobernador de la jurisdicción. La demanda se apoyaba en el rumor generalizado de que la Corona había emitido una real cédula que *igualaba a los mulatos con los demás*, pero los hacendados y el teniente gobernador la mantenían en secreto. No obstante la índole pacífica de la acción, los conspiradores no confiaban enteramente en la eficacia de esta vía legal y pública; en consecuencia organizaron varias cuadrillas de hombres armados que fueron distribuidas en diversos puntos de la región como el Horno, Cupey y otras zonas, con el fin de asegurarse que la presencia de estos grupos les garantizase ser oídos por las autoridades correspondientes. Calunga también informó que días más tarde, en una junta efectuada en la localidad donde residía, se arribó al acuerdo de juntar todas las partidas el lunes 17 y aprovechar la salida de los reclutas del Batallón de Blancos que se dirigían a Santiago de Cuba para cumplir su tiempo de servicio, asaltarlos y aprovisionarse con sus armas en el caso de que éstos no quisieran unírseles.³⁴

Otros testigos y encausados confirmaron la existencia de comisiones que visitaban las fincas aledañas a la villa con el objetivo de reclutar nuevos participantes en la conspiración y que tales visitas se habían efectuado en los días previos a la denuncia de Calunga. Sin embargo, de las declaraciones no se deduce con claridad los fines del movimiento. Uno de los interrogados declaró que el objetivo de la revuelta no era otro que *coger y matar vacas en los hatos* y luego asaltar el pueblo en busca de ropa y dinero; una acción que recuerda el típico motín europeo tendente a destruir propiedades y ejecutar una redistribución primitiva de la riqueza.³⁵

Por su parte, otro de los complotados anunció todo un programa reivindicativo de fuerte acento plebeyo al decir que el movimiento propendía a que el teniente gobernador *quitase todas las alcabalas y otras gurruminas que exprimen a los pobres, los que en el Bayamo nada tienen realengo, ni propio porque todo lo tiene cogido tanta caballería como hay en la villa*.³⁶ De no acceder a sus peticiones, el funcionario sería apresado y sustituido en su empleo, sin que precisase quiénes asumirían la autoridad suprema en la jurisdicción.

Los conspiradores aseguraron que poseían el apoyo de grupos en el pueblo de indios de Jiguaní y también de personas residentes en la ciudad de Santiago de Cuba, núcleos que sólo esperaban el aviso de Bayamo para secundar el levantamiento.

Una confirmación de los fines últimos de este intento conspirativo se obtuvo cuando las investigaciones condujeron a la identificación del negro libre Nicolás Morales

³⁴ Denuncia de Pedro Calunga, 13 de agosto de 1795 en ANC, *Asuntos Políticos*, 5/39.

³⁵ Declaración de Juan Tomás Blanco, *Ibidem*.

³⁶ Declaración de José Rodríguez, *Ibidem*.

como el organizador principal de la proyectada revuelta. Este resultó aprehendido el 26 de agosto en Guarabanao, a dos leguas de la vecina ciudad de Holguín.³⁷

Morales negó resueltamente que él fuese el dirigente principal y adujo que los verdaderos organizadores eran el teniente de milicias don Gabriel José de Estrada y el abogado Manuel José de igual apellido, ambos integrantes de una de las principales familias de la localidad. De acuerdo con su testimonio, los Estrada pretendían representar ante la corte, a través de la persona del teniente gobernador, en demanda de que

[...] quitara las alcabalas y todos los derechos, quedando únicamente los de diezmos y primicias [...] también que se haría salir los abogados del pueblo para que quedase quieto, libre de pleitos y no consentir que viniese alguno de afuera a mandar; que se lograría que el Rey diera tierra libre a los pobres para trabajar.³⁸

Recordaba aquí Morales muy antiguos anhelos del patriciado bayamés que, en no pocas ocasiones, se había vuelto levantisco en demanda de una disminución de los impuestos y, especialmente, en asegurarse el poder en la villa, resistiendo incluso el nombramiento metropolitano de algunos funcionarios del más alto rango.³⁹ Esta característica contestataria de la nobleza local fue aprovechada, sin dudas, por Morales para desviar hacia miembros de ésta la culpabilidad principal en la organización de la revuelta.

Todavía no conocemos, en verdad, si el movimiento resultó de una manipulación de los propietarios ricos de la jurisdicción que lograron agitar resentimientos y anhelos profundos del sector popular de la zona o si la revuelta germinó en el seno de estos grupos subalternos. De todos modos es significativo que nada se solicitase en beneficio de los esclavos que constituían allí un por ciento apreciable de la población y que, simultáneamente, no se coordinara el apoyo de los cobreros que, en ese momento, libraban una lucha exitosa contra las autoridades locales y la Corona.⁴⁰ Lo cierto es que después del ajusticiamiento de Morales todo pareció aquietarse en la jurisdicción.

No por mucho tiempo. Otros acontecimientos vendrían a alentar nuevos brotes de resistencia. La invasión de los ejércitos napoleónicos en la península creó una situación muy peculiar al otro lado del Atlántico. Suspendido el poder real y todos sus mecanismos de gobierno, las colonias americanas sufrieron un súbito vacío de poder, desarticulándose el sistema administrativo que las había regido hasta entonces. De aquí nacieron aquellas juntas para ejercer una autonomía provisoria que pronto se transformaría en decisión de romper con el vínculo colonial.

La ocupación de la metrópoli y la resistencia popular a las fuerzas francesas no fue sólo un movimiento a favor de la soberanía nacional sino que, como todo proceso auténtico que involucra masas en la acción política, supuso un reto para las viejas estructuras sociales existentes en España. Conjuntamente con la lucha contra el ejército invasor se desató una amplia puja para la renovación profunda del sistema mismo.

³⁷ Según su propio testimonio, Morales era natural de Bayamo, de 50 años, casado y de ocupación traficante de cueros y carnes. En el sumario se le describe como alto de cuerpo y muy trabado, color retinto, pintado de viruelas menuditas, *el pelo liso con chineja y muy taimado*.

³⁸ Declaraciones de Nicolás Morales, 29 de agosto de 1795 en ANC, *Asuntos Políticos*, 5/39.

³⁹ Para un estudio de la actividad de la nobleza bayamesa en el período antecedente a la conspiración de Morales, vid. Olga Portuondo Zúñiga, *Nicolás Joseph de Ribera*. Compilación e introducción de... La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1986.

⁴⁰ Vid. José Luciano Franco, *La conspiración de Morales en Ensayos Históricos*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1974 y *Las minas de Santiago del Prado y la rebelión de los cobreros, 1530-1800*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975.

La expresión de este afán modernizador se concretó en la asamblea constituyente que finalmente creó el código de 1812. Uno de los aspectos más significativos de las labores constitucionales se centró en la pertinencia o no de conservar la esclavitud como sistema social en un proyecto que tendía a liberalizar, al modo burgués, los patrones de la sociedad precapitalista. La propuesta del mexicano José Miguel Guridi Alcocer y del español Agustín de Argüelles de proceder a una abolición del régimen esclavista, comenzando por el tráfico, trascendió las paredes y los mares hasta alcanzar las conciencias de los habitantes de los países de América.

En Cuba, como centro del comercio y de las comunicaciones del continente, llegó muy pronto la noticia de las discusiones en Cortes y de la propuesta que muchos no dudaron en calificar de temible. La noticia caía en un momento en que la colonia experimentaba uno de los procesos de expansión económica más rápidos y sostenidos apoyándose en el empleo masivo de la mano de obra esclava. Esta desempeñaba el papel esencial en una economía orientada hacia los grandes mercados del mundo.

La repercusión de estos debates entre la población de color no fue menos intensa que entre los blancos, aunque, desde luego, por razones opuestas. En realidad, los acontecimientos de 1808 en adelante habían creado un clima de incertidumbre esperanzada tanto entre los negros libres como entre los esclavos. Vagos rumores acerca de revoluciones, derechos de igualdad y de filantropía abolicionista se transmitían casi espontáneamente en los corrillos creados por los trajines propios de una ciudad tan cosmopolita como La Habana, pero que se esparcían por todos lados para desesperación de las autoridades y los propietarios. El miedo comenzó a ejercer su influjo expandiendo un maléfico sobrecogimiento de los ánimos, pletóricos de alarmas incontrollables, y propiciador de delaciones infundadas. Al imperfecto sistema policial urbano se sumó la vigilancia horrorizada de una población que veía en cada mirada de negro una amenaza y en cada palabra un doble sentido que escondía planes subversivos para la matanza indiscriminada de blancos al modo de Haití. Cada día llegaban a la mesa del capitán general denuncias de complots; de palabras sospechosas dichas al paso; de probables intenciones aviesas tras la sandunguería característica de los negros.

En los primeros días de marzo de 1810, la certeza de que estos rumores penetraban con rapidez entre la población de color llegó a las más altas autoridades de la colonia. El calesero del capitán general marqués de Someruelos, denunció a su señor que uno de estos laborantes le había transmitido una extraña noticia. El cochero de condición libre Luis mandinga expresó, con gran precisión, que en la tarde del sábado 29 de febrero mientras estaba en la cochera del Palacio de Gobierno, se le había acercado el negro Cristóbal y le preguntó si quería apuntarse en una lista de varios negros esclavos, alrededor de sesenta, que intentaban salir del dominio de sus amos, quitándoles las vidas *con las armas que éstos tienen en sus casas*, levantamiento al que se unirían otros muchos. Agregó que en el complot también participaban blancos⁴¹.

La delación o bien no fue inmediata o el gobernador de la Isla no la consideró cierta, pues no fue hasta el 9 de marzo que el implicado en el incidente, el esclavo criollo Cristóbal de Sola, fue detenido. Interrogado el mismo día de su encarcelamiento, declaró con gran serenidad lo acontecido:

[...] que habrá dos meses más o menos que estando una noche en la puerta de su señor llegaron tres morenos y le preguntaron cuántos criados había en la casa y que cómo se llamaban [...]

⁴¹ Causa por conspiración contra José Antonio Aponte, ANC, *Asuntos Políticos*, 12/13, quinta pieza.

Que les dijo cuantos eran sin designárselos por sus nombres [...] y requiriéndoles que para qué le hacían aquella pregunta le dijeron: No se sorprenda usted, ni lo extrañe porque en este asunto que tratamos hay blancos y de color, todos libres y dueños de su voluntad [...] Que por el habla infiere que eran criollos, y que le dijeron ser libres [...] Que le expusieron que trataban de hacer una junta de negros para levantarse porque no podía ser que estuvieran siendo esclavos [...]

⁴²

Confesó igualmente haberle hablado al cochero Luis mandinga en tal sentido y que éste le había contestado en tono de desprecio *Déjate de eso, esas son boberías*, recomendándole no conversara el asunto con nadie.

La declaración de Cristóbal esclareció también la amplitud que había cobrado el rumor. Los comentarios surgían siempre que se encontraban en los más variados lugares de la ciudad, en las afueras del teatro, en los paseos, en los concurridos alrededores de los activos muelles del puerto. Allí se comentaba por los esclavos que *siendo ya libres, los amos se mantenían callados sin darles su libertad y que por esto se habían de levantar*.

Ya entrada la noche, Cristóbal, que había negado conocer a otros implicados, delató que el calesero Pablo José le había asegurado estar apuntado en la conspiración y que activaba el proselitismo entre los esclavos, sugiriéndole hiciese él lo mismo. Este fue localizado en la casa de su amo Melchor, del mismo apellido, en la plazuela del Santo Cristo y encarcelado. Si bien negó los cargos tuvo el infortunio de que se encontrara posteriormente una carta suya muy comprometedora entre los papeles requisados a otros conspiradores vinculados con José Antonio Aponte.⁴³ La carta, fechada a 7 de marzo, descubría otra arista aterradora del complot:

Excelentísimo Señor Secretario:

Muy señor mío, después de haber saludado a Vuestra Señoría. con el debido respeto, con permiso de Vuestra Señoría voy a declarar mis sentimientos porque mi voluntad está muy pronta de derramar la última gota de mi sangre por Dios, por la fe de mi Señor Jesu Christo y por nuestra libertad. Sólo le repetimos que yo quiero primeramente que Usted se digne curarme que ni las balas ni sables me lastimen, y si acaso se me puede conseguir la merced que pido para prepararme para sí con mi pobreza puedo, que yo lo que más era un enigma a familias, pero si no lo puedo conseguir que sea [...] fuerte enteramente, que si posible ser que sean tantas que me sirvan para todo, para fortuna, para tener dinero, para conseguir las más altas señoras, aunque sea mi propia ama, pero que no me quiten el oficio de cristiano, ni de oír misa, ni de confesar, en fin solo la respuesta espero⁴⁴.

Días más tarde, un nutrido grupo de los dirigentes de la conspiración fue arrestado. Entre los meses de marzo y abril se abrieron numerosos procesos poniendo al descubierto una vasta red subversiva que comprendía tanto a las dotaciones de las fincas cercanas a la capital como a los esclavos y libres de color de la ciudad misma. A este movimiento se agregaban otros intentos de revuelta que, en diversas partes de la isla, subrayaban la convulsa atmósfera del período.

⁴² *Ibidem*,

⁴³ Pablo José, de 32 años y soltero, reconoció haber laborado antes, en unión del negro criollo Pedro El Curro, en el movimiento dirigido por don Román de la Luz y don Luis Francisco Bassave, considerado el primer proyecto independentista que unía a blancos y personas de color. Fue abortado el 4 de octubre de 1810.

⁴⁴ *Ibidem*.

MOVIMIENTOS EN PUERTO PRÍNCIPE Y BAYAMO

Desde setiembre de 1811, en Puerto Príncipe se rumoraba acerca de la intranquilidad observada entre los esclavos de la jurisdicción. Se atribuía tal estado de ánimo a las discusiones en las Cortes pues los negros tenían la creencia de que éstas habían decretado la abolición de la esclavitud, y lo mismo que en La Habana y otras ciudades de la isla, la difusión de la noticia deformada alentó numerosas conspiraciones y conatos de motín. Nada en concreto se averiguó entonces en la región principieña. Cerca de la época de la Pascua, sin embargo, llegó a manos del gobernador un anónimo denunciándole que los negros habían formado una conspiración, en unión de varios blancos, para asaltar el convento de San Francisco – donde existía un depósito provisional de armas- con el fin de apoderarse del armamento y tomar más tarde el cuartel donde estaba la pólvora y una dotación de cuatro cañones. En tal situación, el gobernador ordenó redoblar las guardias, dispuso que los vecinos principales patrullasen las calles y solicitó del capitán general refuerzos para hacer frente a cualquier levantamiento⁴⁵.

Pocos días más tarde la sospecha se convirtió en realidad. Sedano dispuso el inicio de las pesquisas con la certidumbre de que el levantamiento en verdad había sido proyectado para la Noche Buena y que el incendio de casas en ciertas zonas de la ciudad para matar a los blancos *sin perdonar a los niños de pecho, excluyendo sólo las mujeres jóvenes*, formaba parte del plan. La circunstancia de que algunos de los comprometidos no acudiesen a la cita, impidió la realización del alzamiento. De las averiguaciones resultaron arrestados alrededor de veinte negros considerados cabecillas y cómplices, pero un número mucho mayor se estimaba comprometido en diversos grados.

Nicolás mandinga Montalbán y Fermín carabalí Ravelo aparecían como los dirigentes de la conspiración. Fueron acusados cuando menos de haber hablado con otros negros para preparar un golpe en vista de que los vecinos de la jurisdicción no querían liberarlos según establecían las Cortes. El alzamiento fue fijado para el 24 de diciembre, noche buena, día en que se asaltaría la ciudad. Todos los complotados fueron convocados para las cercanías de la *Matanza*, desde donde continuarían ya en grupo por la calle de la Soledad hasta la entrada al pueblo, allí darían fuego a las casas y eliminarían a cuantos les opusieran resistencia.

El día señalado Nicolás Montalban con otros esclavos, armados con un solo fusil, una lanza, los machetes de trabajo y *palos de yaya*, se dirigieron a la Loma de la Jagua, lugar convenido para que los liderados por Fermín Ravelo acudiesen también, procedentes de la Hermita Vieja. El plan se frustró no obstante porque Fermín no acudió a Jagua ni los que debieron congregarse en la Matanza lo realizaron.

Según José Luciano Franco,⁴⁶ la ausencia de Ravelo y otros complotados se debió al inesperado arribo a la ciudad de Hilario Herrera (a) El inglés, quien venía provisto de instrucciones de La Habana para coordinar todos los movimientos tendentes a la realización conjunta de un alzamiento simultáneo en varias localidades de la isla. Los dirigentes principales Rabelo, José Miguel González, Nicolás Montalban, Calixto Gutiérrez y Román Recio reorganizaron la conspiración fijando como nueva fecha la del Día de

⁴⁵ Carta del teniente gobernador de Puerto Príncipe, Francisco Sedano, al marqués de Someruelos, 4 de enero de 1812 en AGI, *Papeles de Cuba*, leg. 1640.

⁴⁶ Vid. José Luciano Franco, *La conspiración de Aponte*, La Habana, publicaciones del Archivo Nacional, L VIII, 1963. De interés resulta también el libro de Gisela Gálvez y José Novoa, *1812, conspiración antiesclavista*, Holguín, Ediciones Holguín, 1993.

Reyes. De acuerdo con Franco, Herrera les había informado que un día antes llegaría una embarcación procedente de Haití con 300 fusiles para apoyar el levantamiento.

Sofocada al nacer y para contener la resistencia visible de la población esclava, las autoridades se propusieron realizar un escarmiento ejemplar. Ocho reos fueron ahorcados y otros 27 enviados por diez años al presidio de la Florida, condenándolos además a deportación perpetua de la isla. Otros cuatro negros, actores de un supuesto alzamiento en su barca en el estero de Vertientes fueron condenados a cuatro años de prisión en el mismo presidio y a recibir 100 azotes en la picota pública.

No obstante la fuerte represalia, el gobernador tenía poca confianza en controlar la situación, dado el estado de ánimo prevaleciente en la población de color:

Es éste un entusiasmo que concibo casi imposible se les desimpresione, pues sin embargo de que han sido condenados a la horca ocho [...] con todo, al siguiente (día) [...] se pasaron de la hacienda Najasa nueve negros matando a uno de los mayores, malhiriendo a otro en términos de no dar esperanza de vida e hiriendo a otro en el mismo paraje del cual salieron a un sitio nombrado San José donde mataron dos hombres transeúntes; después pasaron a otra hacienda titulada Santa Marta en la que mataron a uno y malhirieron a otro, y enseguida zarparon a otro sitio en el que también mataron a un hombre, y hirieron a otro de bala, incendiándole la casa⁴⁷

Sedano no ocultaba su preocupación pues refería al capitán general que con toda la represión articulada *no se aquietan los movimientos de los negros*; añadiendo que, como el mayor temor lo causaban los esclavos de los ingenios, había mandado cuadrillas para su vigilancia permanente.

De los testimonios recogidos a los detenidos se obtuvo un cuadro bastante completo del plan de rebelión. El esclavo criollo Francisco de las Casas, soltero y de 44 años, relató cómo, en unión del esclavo Rafael Ravelo, supo que había arribado a la ciudad un negro libre de Santo Domingo por el mes de setiembre, diciendo que traía carta del rey para que fueran libres. Los dos pasaron a la casa del moreno libre José Antonio Brinfas donde tuvo lugar la conversación y luego pasaron a la habitación del *dominico*, es decir, del dominicano.

El enviado, de acuerdo con la descripción de ambos, era alto, prieto, de más de 50 años y *joveno* de las manos. El aludido estuvo propalando desde octubre que para antes de la pascua *se echaría el bando de la libertad* agregando que a su regreso a Santo Domingo aceleraría la obra⁴⁸.

Otro acusado, el esclavo José María congo, fue denunciado por su compañera María Belén quien expresó que éste había contado cómo el rey de los congos había mandado cartas para que dejaran en libertad a los negros, pero como el mundo, es decir los blancos, no querían ofreció mandar muchos negros para que matasen a los blancos y quedase la tierra para éstos. Careado José María con Belén, reconoció haberle comentado que era cierto:

[...] que el Rey había mandado le diesen libertad a los negros y que los blancos de aquí se oponían y que esto lo dijo porque oyó a unos blancos que lo hablaban en las calles [...] y que hacía tiempo ya de eso, pero que es mentira que él estuviese contento

⁴⁷ Carta de Francisco Sedano al marqués de Someruelos, 4 de febrero de 1812 en *ibídem*. Cinco esclavos fueron apresados, entre ellos el cabecilla que resultó muerto, y otros dos huyeron al monte, pero se esperaba capturarlos.

⁴⁸ Causas civiles y criminales (1812-1816) en AGI, *Papeles de Cuba*, leg. 1865-A.

porque conoce que es mejor siendo esclavo porque tiene quien le dé de comer y de vestir y su amo lo quiere bien⁴⁹.

El 6 de febrero de 1812 recibió el teniente gobernador de Bayamo oficio de su colega de Puerto del Príncipe anunciándole las ocurrencias habidas en esa ciudad con motivo de la descubierta conspiración de los esclavos. De inmediato el funcionario de la villa mandó aviso a todos los funcionarios de partido de su jurisdicción para que estuvieran vigilantes y en la propia fecha fijó cedulones exigiendo

que todos los esclavos que permaneciesen en el servicio de sus dueños no se separasen de sus respectivas casas sin la competente licencia (sic), no debiendo pasar esta del restricto término de tres días; que no se les permitiese reunión de dos negros para arriba en pasaje público, que no se expendiese pólvora, balas, piedras de chispa ni arma alguna [...]⁵⁰

Parece que el motín ocurrido en Puerto Príncipe alentó a la población de color en Bayamo a protagonizar una asonada similar. Según el relato del teniente gobernador Félix del Corral, el día 7 por la tarde, como a las cinco, estando de paseo se tocó a arbitrio sin poderse averiguar quién lo había ordenado. Y

[...] habiendo desde luego constituídome en la Plaza, me encontré con una multitud de gentes que se habían reunido de la vos(sic) de que habían visto entrar al pueblo por San Miguel negros, y aunque jamás se supo razón efectiva guarnecí el cuartel y cárcel con competente número de tropa, y distribuí los paisanos en partidas para que se apostasen en los principales puntos [...] por el centro corrían algunas patrullas, cuyo sistema se guardó hasta que salieron al campo cuatro partidas por diversos rumbos [...]"⁵¹.

Al día siguiente comenzaron los procedimientos policiales que terminaron el 16 con el encausamiento de los principales reos. La alarma del vecindario era tan grande, sin embargo, que el día 10, en cabildo abierto, se acordó custodiar la población con 200 hombres, cien costeados por los habitantes y otros 100 para las partidas que recorrieran los campos. No obstante, el alcalde de segunda elección Esteban Tamayo ofreció sostener de su peculio 50 milicianos y los comerciantes otros 60 por lo que entendió el teniente gobernador que ese número era suficiente para garantizar el orden sin apelar, por tanto, a gravar a la población y las cajas reales con más gastos.

El relato del funcionario pone en evidencia que, en realidad, no se dio ocasión a que estallase ningún movimiento.

También en Holguín, hacia el norte de la ciudad de Bayamo, se tuvo aviso de una probable conspiración para la rebelión. A las ocho de la mañana del día 11 de marzo, una esclava informó al teniente gobernador de aquella villa de una sublevación que tenían proyectada para la noche del 14, o para el siguiente día si los complotados no lograban reunirse todos antes. Con procedimientos expeditivos, el funcionario logró determinar *el cuerpo del delito* en tres horas y ordenó prisión para más de 50 complicados.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Informe del teniente gobernador de Bayamo Félix del Corral al gobernador de Santiago de Cuba Pedro Suárez de Urbina, 27 de febrero de 1812 en AGI, Papeles de Cuba, leg. 1548.

⁵¹ *Ibidem*.

A costa del vecindario se pusieron sobre las armas veinte hombres, pues la pobreza de la jurisdicción no permitía ampliar este número⁵².

En vista de los acontecimientos, el gobernador Suárez de Urbina comunicó al marqués de Someruelos, en 15 de febrero, las providencias que se habían tomado así como que la región oriental permanecía en calma luego de abortar las conspiraciones de Bayamo y Holguín. A tal efecto, además de las disposiciones militares, el gobernador de Santiago de Cuba aconsejó al de Holguín que previniese a los hacendados de su jurisdicción para que residiesen todo el tiempo posible en sus fincas *usando de sus esclavos con prudencia sin exasperarlos ni alarmarlos con su temor observando su conducta y movimiento* y dar parte de todo acto sospechoso⁵³.

Hacia el oeste, también se percibieron síntomas de intranquilidad entre los esclavos. En el cabildo de Santa Clara efectuado en 13 de febrero, el síndico pedía acordar medidas para prevenir cualquier intentona de esta clase. Razonaba que

La Plebe siempre inconstante en todos los países contiene en Villa Clara un grande número de hombres vagos y sin responsabilidad, amigos de la novedad, de la facción [...] dispuestos a cometer todo delito, despedazando los más sagrados vínculos de la sociedad [...] ha visto el síndico con dolor algunos de los innumerables papeles que en figura de pasquines se encontraron sueltos por las calles más públicas la mañana del día once [...] contentivos de esta inscripción *Viva la libertad y nivela la esclavitud*, inscripción perversa que en pocas palabras descifra toda cafiensa (sic) de la mano que la estampó[...] ⁵⁴.

Continuaba el síndico exponiendo que ello demostraba que en el seno de la villa existían elementos proclives al desorden, enemigos de la religión, el estado y las leyes; el peligro era ahora mayor por el aumento rápido de población experimentado *por el concurso de extranjeros (sic) que atrabe (sic) el comercio interior de la isla*. Para remediar todo posible disturbio, el síndico proponía el nombramiento de algunos alcaldes de barrio, asociados a un número de hombres, para patrullar las calles y asegurar así la tranquilidad de la región aun cuando Santa Clara, por no ser cabecera de provincia, carecía de facultades para la designación de tales funcionarios.

LA CONSPIRACION DE APONTE

Las conspiraciones antiesclavistas en las regiones centro orientales de la isla fueron nada más que un preludio del movimiento que se desarrollaba subterráneamente en La Habana. La delación del cochero Luis mandinga al marqués de Someruelos permitió poner de manifiesto que los actos denunciados eran algo más que rumores y laborantismo, o lo que es lo mismo, que ambas cosas eran expresiones de una actividad conspirativa.

Enterados sin duda de las prisiones efectuadas en Pablo José, Cristóbal de Sola y otros comprometidos, los dirigentes de la conspiración, con José Antonio Aponte a la cabeza, decidieron continuar con sus planes. El viernes 13 de marzo Juan Bautista Lisundia

⁵² Informe del teniente gobernador de Holguín, Ramón de Arminar al gobernador de Santiago de Cuba Pedro Suárez de Urbina, 16 de marzo de 1812 en AGI, Papeles de Cuba, leg. 1548.

⁵³ Informe de Pedro Suárez de Urbina al marqués de Someruelos, 15 de febrero de 1812 en AGI, Papeles de Cuba, leg. 1548, No. 456.

⁵⁴ Acta del cabildo ordinario de la villa de Santa Clara, 13 de febrero de 1812 en AGI, Papeles de Cuba, leg. 1631.

encontró al esclavo Tiburcio cuando conducía unas carretas de azúcar por la calzada de Guadalupe y le comunicó que todo estaba preparado para iniciar la rebelión con el incendio simultáneo de los ingenios cercanos y de las casas de extramuros de la ciudad⁵⁵.

Lisundia convocó a Estanislao Aguilar, un pardo que vivía junto a su casa, para que lo acompañara al campo al día siguiente. En efecto, el sábado bien temprano Aguilar esperó a Juan Bautista en el lugar acordado, una taberna a la salida de la villa de Guanabacoa. Allí lo recogió Lisundia que iba acompañado, a su vez, *por un negro pequeño extranjero llamado Juan Francisco o Juan Fransua*. Los tres se encaminaron al ingenio Tivo Tivo, según Aguilar, o a La Chumba propiedad del marqués de Prado Ameno, precisó luego Lisundia, donde esperarían el anochecer. Una vez en la plantación entraron al bohío de Juan Bautista carabalí, trasladándose luego al de una morena inglesa nombrada María. El negro que se hacía llamar Juan Fransua cambió sus ropas por una casaca azul y *pantalones de patente* y leyó unos papeles ante varios negros instruyéndoles acerca de que venían a liberarlos. Juan Barbier, alias Juan Francisco, se presentaba a sí mismo como un general que *había conquistado la América y el Guarico, que venía a pelear por la libertad de todos los de su color*⁵⁶.

Continuaron camino hacia el ingenio La Santísima Trinidad donde se efectuaba un tambor. Según testimonios de varios acusados, Lisundia tomó uno de los atabales mientras Juan Francisco bailaba. Algunos aseguran que durante la fiesta, que concluyó a la hora del avemaría, se enviaron emisarios a Santa Ana y Peñas Altas para que sus dotaciones estuviesen preparadas.

El domingo 15, los tres, engrosados por una partida de 14 esclavos llegaron al ingenio Peñas Altas cerca de las diez de la noche. La cifra de los levantados fluctúa según los complotados. Lisundia, por ejemplo, habla de unos veinte montados y con machete cada uno, otros estiman que la partida era menor.

Situándose Lisundia en el alto de una loma, luego de haber incendiado varios bohíos así como la casa de vivienda y la de bagazo, habló a la dotación en términos de que *ya venían a eso y por lo mismo no había que voltear la cara, que todos habían de concurrir y el que no lo hiciera le tumbaría la cabeza*⁵⁷.

La turba se dirigió entonces a la casa del mayoral, pero éste no se encontraba allí. Siguieron a la vivienda del mayordomo donde ejecutaron a un blanco y machetearon a una mujer y unos niños. En efecto, las autoridades confirmaron la muerte de dos individuos, Antonio El Feo y Martín Suriano así como de los niños Tomás, de 10 años, y José María, de tres, hallando heridos graves a su madre María del Carmen Valdés y una hija de ésta, Elena⁵⁸.

La resistencia del mayoral y la dotación de la finca Santa Ana contuvo a los alzados, desorganizándolos y obligándolos a dispersarse hacia el monte y los barrios de la ciudad. Sin embargo las autoridades no habían logrado establecer todavía enlace alguno entre el laborantismo antiesclavista del negro Cristóbal de Sola, bajo proceso desde el 9 de marzo, la rebelión de los ingenios del este de La Habana y la conspiración liderada por José Antonio Aponte.

⁵⁵ Cargos contra el esclavo Tiburcio del ingenio La Santísima Trinidad, propiedad de Nicolás de Peñalver en ANC, *Asuntos Políticos*, 13/1.

⁵⁶ Declaración del esclavo Tadeo, perteneciente al ingenio San Nicolás en ANC, *Asuntos Políticos*, 13/1

⁵⁷ Declaración del pardo Estanislao Aguilar en ANC, *Asuntos Políticos*, 12/18. En el mismo expediente se halla su careo con Juan Bautista Lisundia.

⁵⁸ ANC, *Asuntos Políticos*, 13/1.

La delación de Esteban Sánchez, gastador del Batallón de Pardos,⁵⁹ puso sobre aviso a las autoridades. Este refirió que su vecino Salvador Ternero,

[...] de muy pocos días a esta parte mantenía en su casa cierta cuadrilla de su jaez entre los cuales de hallaba el famoso [Clemente] Chacón, hombre demasiado perverso y revoltoso, y sin embargo de la reserva con que trataban, los tenía por sospechosos en cuanto a la sublevación o levantamiento se dice pretenden [...].⁶⁰

Ternero era bien conocido por la policía ya que tenía muy antiguos antecedentes de alborotador; fue capataz del cabildo mina guagüi durante años y en esa función se vio envuelto en numerosos litigios; estuvo preso en varias ocasiones y por la última, el motín antifrancés de 1809, sufrió prisión en la fortaleza La Cabaña. Y ahora, otra vez desde el 19 de marzo, como consecuencia de la denuncia de Sánchez.

En pocas horas el resto de los dirigentes de la conspiración fue apresado, cazados literalmente en los barrios periféricos de la capital colonial donde vivían o habían buscado refugio. Todos eran figuras reconocidas en su medio social: libres, miembros de los batallones de pardos y morenos, capataces de cabildos de nación, artesanos y pequeños comerciantes.⁶¹

Las investigaciones ulteriores pusieron al descubierto una conspiración que, por su organización, fines y extensión, no tenía paralelo con otras abortadas en épocas pasadas. El plan concebía el alzamiento simultáneo de los ingenios que rodeaban a la ciudad con el asalto al cuartel de Dragones y de Artillería, misiones que encabezarían Salvador Ternero y José Sendiga respectivamente, mientras Clemente Chacón se apoderaría del castillo de Atarés, para lo cual disponía de un plano de la fortaleza. Juan Bautista Lisundia, hijo de este último, y Juan Barbier (a) Jean François, tenían a su cargo la organización de las dotaciones para ejecutar la rebelión el 15 de marzo.

Los esclavos interrogados declararon que Barbier los convocó a la lucha vestido con un uniforme cuya casaca ostentaba botones con el dibujo de un ancla con un águila encima y portaba papeles en otro idioma en los que, según decía, se declaraba la libertad de todos. El disfraz y el porte militar de Barbier no podían menos que impresionar la imaginación de los siervos, alentando su confianza en la victoria.

Derrotada la rebelión en los ingenios, Aponte decidió no obstante continuar con el plan, pese a las desfavorables circunstancias en que debía realizarse. Según un testigo afirmó que, *en otras partes se había peleado con arcos de barril, chuzos y otras armas, alcanzando victoria y lo mismo debía esperarse en el caso presente*,⁶² en clara alusión al ejemplo estimulante de Saint Domingue. Su propia aprehensión impidió sin embargo el estallido de la revuelta urbana.

La represión que siguió fue dura y se prolongó a lo largo del año. Por primera vez los negros y mulatos libres habían trabado contacto con los esclavos de las plantaciones, estimulándolos a la lucha e integrándolos en un movimiento contestatario común. La

⁵⁹ Sánchez era natural de Matanzas, casado, de 37 años, platero de ocupación, y declaró saber leer y escribir.

⁶⁰ ANC, *Asuntos Políticos*, 12/14.

⁶¹ José Antonio Aponte, carpintero de 51 años; Clemente Chacón, zapatero y pulpero, de 44 años; su hijo, Juan Bautista Lisundia; Juan Barbier congo, quien se hacía llamar Jean François y había residido en Charleston.

⁶² Declaración de Clemente Chacón en ANC, *Asuntos Políticos*, 12/14, 2da. pieza.

reacción de las autoridades estuvo a la altura del peligro que este vínculo representaba para el sistema. El 9 de abril Aponte, Chacón, Ternero, Lisundia, Aguilar y Barbier fueron ahorcados junto a tres de los esclavos del ingenio Peñas Altas.⁶³ Meses más tarde, el 23 de octubre, José del Carmen Peñalver y Francisco José Pacheco con dos esclavos del ingenio Trinidad sufrieron pena de garrote. Sanciones de prisión y destierro se decretó para un número importante de negros libres que, según las autoridades, eran complotados o apoyaban la conspiración.⁶⁴

Pese a los esfuerzos por comprobar la participación de extranjeros en el proyecto y de vincularlo a los estallidos ocurridos en Remedios, Puerto Príncipe y Bayamo, lo cierto es que ningún nexo pudo establecerse entre estos movimientos, que parecen haberse desarrollado en ejes paralelos, pero independientes entre sí.

LA SEGUNDA ETAPA CONSTITUCIONAL

La restitución de las libertades políticas y civiles en Cuba fue resultado de la movilización popular. Cuando en abril de 1820 la noticia de su restablecimiento en España llegó a La Habana, el capitán general Juan Manuel Cagigal no reaccionó de inmediato y sólo por la presión de algunos oficiales de la guarnición, apoyados por continuas manifestaciones por la ciudad que obligaron al gobernador a jurar la constitución, se hizo efectivo en la isla el nuevo régimen. Los historiadores han asegurado que la mayor parte de los propugnadores del sistema liberal no eran cubanos, sino peninsulares, especialmente los negros y mulatos cuya fidelidad al rey no se cuestionaba entonces. Se aduce que los españoles querían aprovechar las nuevas libertades para sustituir a las autoridades criollas o propensas a sus intereses.⁶⁵

En realidad un juicio tan absoluto es falso. Precisamente durante esta época afloraron múltiples corrientes políticas como debía ocurrir en un país que por tanto tiempo había sido mantenido en quietud forzosa en el transcurso de una transformación social dramática. Bajo la garantía de los derechos civiles reconocidos en la constitución de 1812, surgieron innumerables periódicos sin otra trascendencia que la de reflejar la gama de ideas, contradictorias entre sí, que agitaban a la población insular, ante todo en las ciudades importantes como la capital. La renovación de los ayuntamientos, ahora electivos, y de otras instituciones dieron ocasión para enfrentamientos que hasta entonces se manifestaban en sordina o eran brutalmente suprimidos.

La organización de dos *partidos* —el de yuquinos o criollos y constitucionales o españoles— no agota el espectro político de aquel momento. Pese a la aseveración despectiva de Richard R. Madden de que *el cubano (está) dotado del carácter antirrevolucionario de un pueblo esclavo, dócil y pueril*, estos años son excepcionalmente ricos en acontecimientos que demuestran lo contrario.⁶⁶

⁶³ Vid. José Luciano Franco, *La conspiración de Aponte*, pág. 52.

⁶⁴ ANC, *Asuntos Políticos*, 13/1 y 13/15. Vid también José Luciano Franco, *Las conspiraciones de 1810 y 1812*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1977.

⁶⁵ Fernando Portuondo, *Historia de Cuba hasta 1898*, La Habana, Editorial Nacional de Cuba, 1965, págs. 278-279.

⁶⁶ Véase su obra *La Isla de Cuba. Sus recuerdos. Progresos y perspectivas*, Habana, Consejo Nacional de Cultura, 1964, pág. 96.

Desde 1821 se comprobó que comenzaba a organizarse una sociedad secreta –la llamada de Soles y Rayos de Bolívar– tendente a crear la independiente República de Cubanacán. El movimiento llegó a extenderse hacia otras zonas como Pinar del Río, Matanzas, Puerto Príncipe y Santiago. Alrededor de 600 conspiradores fueron identificados por la policía⁶⁷. La cabeza visible del movimiento, el habanero José Francisco Lemus, fue deportado con otros implicados, al delatarse el movimiento en 1823.

Otra conspiración de este tipo, nucleada alrededor de la figura de José Teurbe Tolón, se organizó en Matanzas bajo el nombre de Caballeros Racionales. En él participaban el poeta José María Heredia, el abogado Juan José Hernández y el pardo Francisco Ferrer. De hecho se les vinculó a la conspiración de Soles y Rayos sin que exista una clara confirmación de estos nexos. No está delineada tampoco su filiación independentista, pero si su aspiración a implantar un régimen democrático en la isla⁶⁸. En abril de 1822, el ayuntamiento matancero encargó a Gabriel Claudio de Sequeira la redacción de un memorial contentivo de las demandas insulares para que sirviese de orientación a la conducta de los diputados a Cortes recientemente electos. El memorial se transformó en un plan de gobierno propio para la isla; pero no llegó a circular gracias a la rápida actuación del gobernador de esa región que lo recogió⁶⁹.

Las elecciones de 1822 dieron ocasión para una intensa lucha política. Los candidatos apoyados por los criollos ganaron, como debía esperarse, porque los militares cambiaron de bando, dado su apoyo al régimen constitucional. En los frecuentes tumultos callejeros, un puñado de jóvenes desarmó un piquete que custodiaba el mantenimiento del orden, bajo los gritos de *Abajo los godos e Independencia*. Los europeos se dirigieron a los cuarteles y en corto tiempo unos tres mil estaban armados; a esta multitud se unieron dos regimientos de alrededor de mil soldados cada uno recientemente llegados de Europa. Los criollos, a su vez, recabaron la ayuda de la población de los suburbios y de la zona rural inmediata; dos regimientos de gente libre de color, alrededor de 1 500 hombres, ofrecieron sus servicios para protegerlos contra la violencia peninsular. La soldadesca y los europeos solicitaron el castigo de los 46 criollos que los habían insultado e iniciado el motín. El capitán general, entre dos fuegos por el número de amotinados armados dentro de la ciudad y de los criollos en las afueras de la muralla, trató de alcanzar un compromiso por espacio de 48 horas, en lo que tuvo finalmente éxito. Según Poinsett, desde entonces, la palabra godo fue considerada sediciosa⁷⁰.

La población negra no se mantuvo al margen de los acontecimientos. Más allá de su actuación a través de las milicias de pardos y morenos, el fermento se extendía a muy amplios segmentos de estos grupos. Los procesos por subversión abundaban, denotando hasta donde había calado en ellas las ideas de libertad y democracia inspirados por la Revolución Francesa y el constitucionalismo español. Había, en verdad, mucho que combatir: prejuicios y cortapisas frenaban fuertemente la integración de negros y mulatos libres en la sociedad insular, pues el nuevo sistema no había eliminado las restricciones que de antiguo marcaban diferencias de casta en el vestir, y en la vida cotidiana en general.

⁶⁷ Portuondo, Ob. Cit. pág. 284-285.

⁶⁸ Francisco P. Ponte Domínguez, *Matanzas, (biografía de una provincia)*, La Habana, Academia de la Historia de Cuba, 1959, pág. 170.

⁶⁹ ponte, Ob. Cit. Págs. 161-162 y Boletín del Archivo Nacional (BAN), enero-diciembre de 1935.

⁷⁰ herminio portell vilá, *Historia de Cuba en sus relaciones con los Estados Unidos y España*, I, La Habana, Jesús Montero editor, 1938, págs. 218-219.

La tensión política se extendía más allá de las grandes ciudades de la isla. En Sancti Spíritus, a fines de 1821, se conoció que los negros y mulatos de la villa estaban reuniéndose para discutir los acontecimientos del día a través de la lectura colectiva de la prensa. Las pesquisas posteriores develaron interesantes actividades de varios artesanos de color y de esclavos que solían congregarse para debatir los sucesos políticos más importantes. Incluso a ciertos acusados se le hallaron cartas remitidas desde Puerto Príncipe, La Habana y Matanzas donde se le informaba a Pedro de la Cruz los últimos sucesos. En una de ellas, firmada por Antonia Abad Gutiérrez desde la ciudad yumurina se decía:

[...] amigo, mucho corre por acá la independendencia y esto está mas revuelto por la tragedia de D. Fitemo y la de D. José Arango, no se puede estar hoy en La Habana [...]⁷¹

En mayo de 1824 un negro fue aprehendido en el mercado del Vapor por cantar *en la puerta de la Punta hay una bandera puesta con un letrero que dice viva la independendencia*.⁷²

En las tabernas y bodegones eran frecuentes los incidentes por este tipo de expresiones que reflejaban con nitidez las demandas y anhelos del pueblo, sobre todo de la población de color sometida a muy fuertes restricciones discriminatorias aún durante la vigencia del sistema constitucional. La disposición a obtener cambios sociales y políticos había calado en casi todos los sectores populares y el hecho de que el debate político llegara a las canciones y a la imaginaria de éstos evidencia el fenómeno con toda claridad.

Este nuevo clima explica porqué, a pesar de las limitaciones implícitas en el régimen constitucional, la amenaza de invasión de la península por los ejércitos de la Santa Alianza levantara un clamor universal entre los liberales de Cuba, independientemente de su posición social y de su color. Ante el peligro cierto de perder las libertades adquiridas, los Batallones de Morenos y de Pardos de La Habana suscribieron sendas proclamas en apoyo del gobierno de la península en manifiestos fechados a 11 y 13 de abril de 1821 respectivamente.⁷³ Acciones de esta clase se multiplicaron hasta que la transición política en España suprimiera toda manifestación pública de vocación liberal.

Las autoridades coloniales, con el apoyo de la plantocracia, lograron sortear con éxito el convulso período de agitación política, implantando severas medidas de control y desarticulando los incipientes intentos organizativos de los sectores populares. Pero nada pudo impedir que esta etapa histórica cerrara con el despliegue de una de las más grandes rebeliones de esclavos ocurridas en la isla.

LA SUBLEVACIÓN DE 1825

Temprano en la mañana del 15 de junio de 1825, uno de los principales vecinos de Guamacaro, Antonio Manuel Pérez daba parte al capitán pedáneo de un levantamiento ocurrido en el cafetal de Fouquier, donde la dotación, luego de matar a su amo, se dirigía hacia otras haciendas con intención de reclutar más esclavos. Tres días más tarde, se decía:

⁷¹ ANC, *Asuntos Políticos*, 21/2. Vid. Mildred de la Torre, *posiciones y actitudes en torno a la esclavitud en Cuba, 1790-1830*, en *Temas acerca de la esclavitud*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1988.

⁷² ANC, *Miscelánea de Expedientes*, 2221/B.

⁷³ El Batallón de Pardos realizó una colecta entre sus miembros para el envío a España de los 500 pesos fuertes recogidos. Véanse ambas proclamas en ANC, *Comisión Militar Ejecutiva y Permanente*, 23/1, primera pieza.

Por los partes recibidos ahora y según las relaciones de varios sujetos que han llegado del Limonar y Sumidero puedo asegurar a Vuestra Excelencia que este asunto va en conclusión y no causa la menor inquietud. En la montaña del Ojo de Agua, distante dos leguas del Limonar hacia el norte habrán refugiado de cuarenta a cincuenta negros de los sublevados y en la loma del Sabanazo, un cuarto de legua al sur de la anterior, habrá de veinte a treinta; se calculan muertos en la refriega del Coliseo de veinte a treinta; algunos más en otros encuentros, siendo mayor el número de los presentados y también hay otros presos [...] uno de ellos ha dicho que este lance estaba premeditado un mes hace y otras voces vagas han dado a entender que había un plan [...].⁷⁴

En efecto, de las declaraciones de los implicados es posible deducir que el levantamiento tuvo una larga fase preparatoria. Extendida por una amplia zona de la jurisdicción, la revuelta abarcó 18 o 20 plantaciones de café en cada una de las cuales existían capitanes para organizar las dotaciones respectivas y dirigir sus acciones. Las autoridades estimaron que, durante el alzamiento, participaron algo más de 400 esclavos pues el grupo inicial creció a medida que los rebeldes se desplazaban de una a otra finca en una comarca densamente poblada.

La rebelión, a diferencia de otras anteriores y posteriores, fue particularmente sangrienta. Un total de 16 hombres, mujeres y niños blancos fueron ejecutados por los esclavos en las plantaciones y otros cuatro o cinco resultaron heridos; muchas instalaciones, viviendas y parte de las cosechas colectadas fueron también destruidas.

Las proporciones del alzamiento y la circunstancia de efectuarse en una región económicamente sensible y cercana a la capital, consternó a funcionarios y plantadores. Testimonios contemporáneos relatan el pánico desatado y las largas caravanas de blancos que se dirigían a la ciudad de Matanzas en busca de refugio. La respuesta del gobierno no se hizo esperar. Organizadas partidas de vecinos que actuaron en conjunto con la tropa emprendieron una feroz cacería. Los esclavos, lejos de dispersarse como ocurría usualmente en este tipo de movimiento, no rehuyeron el combate, entablándose un enfrentamiento decisivo cerca del pueblo de Coliseo, donde resultaron finalmente vencidos.

Las penas sancionadas por los tribunales fueron igualmente duras. Nueve cabecillas acabaron fusilados el 1 de setiembre y otros catorce el 1 de febrero del siguiente año; otros muchos resultaron condenados a cien azotes y una cifra no precisada fallecieron durante la persecución o los procesos judiciales.⁷⁵

Por su parte, el gobernador de Matanzas, Cecilio Ayllón, magnificaba ante el capitán general la dimensión de la revuelta. Decía que uno de los negros declaró que *había un plan combinado con la gente de color de esta ciudad, la de La Habana y Vuelta Abajo y que para llevarlo a cabo se estaban proveyendo hacia algún tiempo de pólvora y balas por medio de los esclavos que iban y venían de las fincas a los pueblos a hacer mandados*⁷⁶, pero lo único que pudo comprobarse fue la activa participación de dos contramayorales libres de color. El propio capitán general, temeroso ante los resultados de la pesquisa, escribía al ministro de Estado:

⁷⁴ ANC, *Gobierno Superior Civil*, 936/ 33008.

⁷⁵ ANC, *Comisión Militar y Ejecutiva Permanente*, 1/5. Algunas declaraciones de los complicados están reproducidas en gloria garcía, *La esclavitud desde la esclavitud; la visión de los siervos*, México, Centro de Investigación Científica Ing. Jorge L. Tamayo, 1996, págs. 199-205.

⁷⁶ ANC, *Asuntos Políticos*, 30/10

Ya no serán los esfuerzos del Continente Americano los que deban alarmarnos con más urgencia y vigor: enemigos doblemente temibles existen dentro de nuestras habitaciones y en el seno de nuestras familias confiadas otros días y ahora afligidas. Un mismo aire no es respirable en tales circunstancias al Señor y al Esclavo cuando a éste se le halaga y lisonjea con otra condición noble su lucha y oposición será también inescusables y el resultado será también anexo siempre a la astucia, a la premeditación, al odio precavido y encarnizado de la desigualdad y al constante deseo de vengar su actual humillación y abatimiento. Y si el considerable número de libertos hasta el día fieles y sumisos se guía por la senda que les ha trazado aquel ejemplo pernicioso y el lenguaje usado por el reconocimiento ya dicho⁷⁷ yo no alcanzo con cuantas expresiones se podrá hacer palpable la suerte futura de esta isla.⁷⁸

Después de 1825, la administración colonial adoptó una serie de medidas tendentes a reforzar la vigilancia respecto a las dotaciones de esclavos y sobre la población libre de color en las ciudades. En realidad, las suspicacias del general Miguel Tacón no eran del todo gratuitas. El ciclo que se cierra con la captura de los implicados en la conspiración del Aguila Negra en 1830, no supuso la desaparición de las actividades clandestinas, ni los motines que, con demasiada frecuencia para la conveniencia de las autoridades y de los plantadores, ocurrían en las fincas. Servía de caldo de cultivo para estos desórdenes la apertura del proceso de elecciones a Cortes, el incremento de la presión abolicionista británica y las labores de los emigrados políticos, bien en la propia España o en países cercanos de América⁷⁹.

Matanzas, lugar en que se había concentrado un importante contingente de población esclava, recibía una atención preferente de los comisarios de policía y del gobierno superior político. El gobernador de esa región, a mediados del año treinta, creía apreciar signos de intranquilidad entre los esclavos. En su circular del 16 de junio alertaba a los capitanes pedáneos de las *sospechas a que dan lugar algunos lances de negros, ya de atrevimientos y faltas de respeto a la clase blanca, ya de sus reuniones y dichos amenazantes* y ordenaba impedir que se agruparan, que transitaran sin la licencia reglamentaria por los caminos o por las fincas vecinas y, ante todo, que se *vigilase la conducta y pasos de los negros más marcados en los pueblos y fincas bien sean libres o esclavos*.⁸⁰

El siempre omnipresente temor a una rebelión no provendría ya tanto de un distante y horroroso ejemplo extranjero —la nunca olvidada sublevación haitiana— cuanto de acontecimientos que formaban parte de la historia insular. El gobernador de Matanzas referiría, en carta al capitán general, que *el espíritu de rebelión en la esclavitud del Limonar, que estalló en el año 25, no quedó extinguido* y culpaba a los plantadores que, por un ciego y momentáneo interés, no habían facilitado a las autoridades la captura de todos los sospechosos con el mezquino propósito de preservar sus bienes.

Estas llamadas de atención constituían, sin embargo, un estímulo para desatar suspicacias infundadas y temores que iban siempre en detrimento de los esclavos. Así,

⁷⁷ Se refiere al reconocimiento por Francia de la independencia de Haití.

⁷⁸ Carta del gobernador Francisco Dionisio Vives al ministro de Estado, fechada en 29 de julio de 1825.. BAN, IX(1), enero-febrero de 1910 citado por franco, p. 135.

⁷⁹ Ramiro Guerra, *Manual de Historia de Cuba, (Económica, Social y Política)*, 2da. Edición, La Habana, Editorial Nacional de Cuba, 1964, pág.

⁸⁰ ANC, *Asuntos Políticos*, 35/6, circular publicada en BAN, LXII.

luego de la circular reservada del 16 de junio, los amos creían ver en cualquier manifestación inusual de las dotaciones, síntomas de un próximo motín. El dueño del cafetal Arcadia reaccionó como tantos otros a la incitación. *Percibió algo de misterioso en el semblante de alguno de los de su dotación por unas trenzas y manillas o pulseras de correa con una hebilla que algunos llevaban.* El hecho motivó una investigación y apelando a diversos resortes – una mezcla diabólica de adulaciones y abusos físicos- se creyó descubrir una supuesta conspiración en cuatro fincas que, al fin, no pudo sustanciarse debidamente. Pero el incidente resulta ilustrativo de la atmósfera que primaba en las zonas plantacionistas donde rumores o sucesos triviales desataban un pánico generalizado y un deterioro inmediato de las condiciones de vida de los esclavos.

En las ciudades, este espíritu inquisitorial ante cualquier palabra o actitud que pareciera sospechosa, gravitaba sobre la población libre de color y también sobre la esclava de manera preferente. De hecho, aunque no faltaban las denuncias falsas motivadas por venganza o exceso de celo, los partes policiales demostraban que, en ese segmento de la población, existía una fuerte aspiración democrática susceptible de imponerse en circunstancias favorables.

A principios de 1831 el sargento primero del Batallón de Pardos, Tomás Vargas, denunció al gobernador de Matanzas ciertas reuniones que sostenían en una casa de la calle Contreras un grupo de hombres y mujeres de color. Añadía, para fundamentar sus sospechas, que uno de los días en que se hallaban allí congregados, logró penetrar en la casa y observó que la veintena de personas *brindaban a la sazón por Bolívar y Bustamante.* La sola mención del Libertador, fallecido justamente en diciembre del año anterior cuando se efectuaban las reuniones, bastaba para hacerlas objeto del interés de las autoridades. Por otra parte el segundo aludido, creemos que se trata del general mexicano Anastasio Bustamante, resulta un símbolo menos descifrable.⁸¹ En definitiva y luego de un extenso proceso se demostró que el grupo montaba una obra teatral, sin poderse sustanciar ninguna otra actividad política. Finalmente se llegó al convencimiento de que el origen de la denuncia de Vargas se debía a una intriga amorosa por el abandono de su mujer, integrante de ese grupo. No obstante, fueron encontrados libros y papeles a dos de sus miembros que hacían creíble una labor clandestina.

Al carpintero Bernado Sevillán se le encontró un tomo del *Diccionario o Nuevo Vocabulario Filosófico Democrático, indispensable para todos los que desean entender la nueva lengua revolucionaria*, dos listas que según declaró eran donativos para sufragar la puesta en escena de la obra y unas décimas.⁸²

Al otro implicado, el pintor Jorge López, se le requisaron los libros *Bosquejo de la Revolución de México, Guillermo Tell o la Suiza Libre* y el *Catecismo o Catón Constitucional para la educación de la juventud española.* En sus descargos, Sevillán alegó no saber leer ni escribir y que el libro se lo había prestado un amigo ya fallecido; la décima manuscrita, dijo, la había encontrado en la calle conservándola *por parecerle bien hecha.* López, por su parte, admitió que los libros los había adquirido en La Habana tiempo atrás.⁸³

La décima, añadida a la causa, tenía en verdad un sabor incendiario

⁸¹ ANC, *Comisión Militar Ejecutiva y Permanente*, 9/25.

⁸² Sevillán nació en La Habana y se avecindó en Matanzas, tenía 29 años al momento de ser detenido y era de condición soltero. Entre los suscriptores aparece Antonio Bernoqui luego complicado en la conspiración de La Escalera.

⁸³ ANC, *Comisión Militar Ejecutiva y Permanente*, 9/24.

Vale más la Libertad
Que cuanto tesoro encierra
El ámbito de la tierra
En su gran concavidad
Ella es la felicidad
Suprema que ha seguir
El hombre, si ha de extinguir(sic)
El bien, buscando la suerte
En campal liz a la muerte
*O con libertad vivir.*⁸⁴

La tenencia de estos libros y papeles prohibidos motivó que la causa, sobreseída por reunión ilegal, continuase con estos cargos. Sevillán y López fueron condenados a seis meses de trabajo en las obras públicas, destruyéndose los libros y papeles *para que no se dé lugar a otro proceso* en el entendido que estas escasas publicaciones serían guardadas por otros y transmitidas durante años, lo que no era exceso de suspicacia del fiscal sino realidad históricamente comprobada.⁸⁵

Sucesos similares se daban también en otras ciudades de la isla. El subteniente del Batallón Ligero de Barcelona, Juan José Xerez, opinaba que *los libres particularmente se están mostrando muy desvergonzados, insolentes y atrevidos contra los blancos* y en apoyo de su criterio relataba que

[...]uno de los días de la última Pascua de Espíritu Santo al tratar de contener el propio comisario Martínez a un sinnúmero de negros que iban alborotando e incomodando al pasar la Compañía de Morenos de la función del Espíritu Santo para su cuartel entre el Monserrate y la Pólvara en cuya ocasión, no siendo suficiente la voz y autoridad del comisario para contener los negros, tuvo que usar de la fuerza y en unos planazos que dio uno de los soldados que lo acompañaban, resultó herido un negro [...]se agolparon tantos negros y profirieron tales amenazas que el declarante, temiendo un desastre, se retiró [...]pues entre otras especies de amenazas e insultos [...]joyó a varios que se explicaban diciendo "Ajo, a qué esperamos, vamos a matar o acabar con estos puñeteros soldados."⁸⁶

Estos motines eran frecuentes y daban pábulo a las periódicas angustias suscitadas por los rumores de que los negros intentaban *hacer una revolución*. Pese a la represión, incrementada luego de 1825, la población negra no daba muestras de atenerse al lugar asignado en la jerarquía establecida por los plantadores y el gobierno. Por el contrario, resentían el trato recibido y la falta de oportunidades. Ya este estado de ánimo no era exclusivo de los esclavos y de la población libre asentada en la isla desde antiguo, sino también abarcaba a los negros y mulatos que, por unir su suerte a las tropas españolas en las guerras de independencia, se habían avencinado en Cuba. El venezolano Anacleto Nevot, natural de Maracaibo y sargento primero, sufrió uno de esos tratamientos. Arrestado por una discusión con su patrón Juan Huguet, éste alegó que había exclamado *Compañeros, ayúdenme y acabemos con este perro blanco* añadiendo que él era un negro caballero, *hijo de la República Libre de Colombia*. No obstante su hoja de servicios en que se atestiguaba

⁸⁴ ANC, *Comisión Militar Ejecutiva y Permanente*, 9/27.

⁸⁵ López era también habanero, casado y de 26 años. Solicitó, en atención a su grado de teniente veterano del Batallón de Pardos Leales, la conmutación de la pena, a lo que se accedió enviándolo al Castillo de San Severino para seis meses de encierro. En 1845 fue fusilado junto al poeta Plácido y Bernoqui.

⁸⁶ ANC, *Comisión Militar Ejecutiva y Permanente*, 9/26.

que Nevot adquirido *un mérito particular por su amor al Rey Nuestro Señor y su constancia habiendo hecho toda la campaña de Costa Firme desde el año de 1811 en que expuso tantas veces su vida* se le condenó a seis meses de arresto en el Castillo del Morro.⁸⁷

LA PROPAGANDA ABOLICIONISTA

Estos estados de opinión y reiterados incidentes a que daba lugar la impuesta subordinación sobre la población de color no hacía sino provocar una actitud desafiante en ésta y fortalecía la difusión del pensamiento contrario a la trata esclavista pero, en especial, opuesto a la pervivencia de la esclavitud. Tanto la política británica como un amplio espíritu liberal en muy extensos sectores de la población europea y norteamericana coadyuvaban a incrementar la confianza en que acciones con tal fin recibirían un decidido apoyo.⁸⁸

A fines de 1836, el embajador español en Washington, alertaba acerca de la rápida fundación de sociedades abolicionistas en aquel país que, en un breve espacio de tiempo, habían crecido de unas 200 a 523. Estas, *no contentas con inquietar los ánimos aquí poniendo la paz y la unión de la República en inminente peligro*, pretendían llevar a cabo en otros países una sostenida propaganda abolicionista expandiendo su influencia nefasta sobre territorios esclavistas todavía tranquilos.⁸⁹

Acontecimientos ocurridos en la isla respaldaban esas prevenciones del embajador Angel Calderón de la Barca. Un mulato procedente de Bahamas fue arrestado por realizar ese tipo de propaganda. El británico James Thompson fue igualmente sorprendido en el acto de distribuir 300 biblias metodistas.⁹⁰ También en 1837 fue aprehendido en el muelle de Matanzas el jamaicano Jorge Davidson, sospechoso de difundir doctrinas peligrosas entre la esclavitud; sospecha reforzada por la ocupación de varios libros y folletos subversivos. En verdad, Davidson resultó ser un personaje inquietante. Declaró haber estado en Matanzas en 1832 por espacio de tres años y más tarde desde el 13 de febrero de 1835. La primera vez procedente de Nueva Orleans, foco conspirativo de antigua actividad, y la segunda de Nueva York y, en ambas ocasiones para ejercer, según él, su oficio de sastre por falta de empleo en los Estados Unidos.⁹¹

Hacia fines de año, se descubrió en la zona oriental un nuevo complot de los esclavos, denunciado por uno de ellos, Azor, y que abarcaba una amplia zona de Guantánamo. Según declaró el levantamiento comenzaría el 3 de setiembre en que

[...] debían dar el golpe matando a todos los blancos del partido de Aguacate, coger porción de armas que tiene(sic) guardadas, seguir matando blancos y reuniendo los negros de las haciendas, entrar en el Tiguabos, matarlos a todos a excepción del cura, seguidamente llegar a Santa Catalina, asesinar al destacamento y demás blancos, recoger sus armas y pasar a Montliban y que luego que el gobierno de [Santiago de]

⁸⁷ ANC, *Miscelánea de Expedientes*, 256/G.

⁸⁸ Vid brion davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*, Ithaca, Cornell, University Press, 1975, págs. 386-468.

⁸⁹ José Luciano Franco, *Revoluciones y conflictos internacionales en el Caribe, 1789-1854*. La Habana, Academia de Ciencias de Cuba, 1965. pág 162.

⁹⁰ Rodolfo Sarracino, *Los que volvieron a Africa*, La Habana Editorial de Ciencias Sociales, 1988, pág. 69., p 69.

⁹¹ ANC, *Comisión Militar Ejecutiva y Permanente*, 17/1.

Cuba tuviese noticia mandaría tropa y como ésta, cuando va de marcha anda desunida, estarían emboscados y conformes fueran pasando los irían matando, cogiendo sus armas, lo cual conseguido, pasarían a Cuba [...].⁹²

El delator implicaba en el intento a todos los negros y mulatos libres de la región, aunque no podía nombrar a ninguno de ellos porque en cada finca sólo uno conocía a los complotados y era el encargado de hablar y dirigir a los demás. Las cabezas visibles de la trama resultaron ser dos esclavos de Fernando Toreau, el contramayoral Yantí y Félix, quienes fueron rápidamente detenidos⁹³ y remitidos a la ciudad de Santiago para su procesamiento judicial. A pesar de que se efectuó una extensa sumaria no se pudo vincular este movimiento con una supuesta labor clandestina en combinación con los habitantes de Haití. En realidad, los motivos parecen concentrarse en las condiciones materiales en que se mantenían las dotaciones. Uno de los comisionados enviados especialmente por el gobernador de la ciudad para inquirir posibles nexos del complot con Jamaica y Haití decía que los esclavos no se quejaban del trabajo ni de la asistencia durante sus enfermedades, pero que

[...] en lo que toca a alimentos no les dan carnes ni otra salazón ni mas que los domingos una pequeña medida de sal y dos horas cada día para que con ellas se suministren hasta de vestido, no teniendo por esto más días que los domingos y el día de año nuevo, día en que les hacen regalo de una gran comida y un vestido entero [...].⁹⁴

Refería también que, mientras en el partido de Santa Catalina las fincas todas tenían mayores blancos y además vivían sus dueños en ellas, en el de Tiguabos existían muchas pertenecientes a mulatos que las administraban directamente y otras contaban con mayores también pardos contratados.

La preocupación por las relaciones entre la gente libre de color y las dotaciones, en particular en las zonas rurales, era un temor que no cesaba nunca en toda la isla, con independencia del mayor o menor número de esclavos residentes en la localidad. Las propias alertas del gobierno ante el peligro de una invasión o de la propaganda procedente de las islas vecinas, inducían miedo en los funcionarios subalternos creando un clima en que se magnificaba, a veces, incidentes de escasa significación. Este estado de ánimo se refleja bien en el informe de Manuel de Jesús Mata, capitán del partido de Güira de Melena, al responder un expediente para la persecución de cimarrones en esa zona

Parece que la prudencia dicta no estar de más ninguna precaución si se considera el empeño maligno y tenaz con que el extranjero intenta nuestra ruina redoblando sus esfuerzos todos los días; crece por momentos el número de libertos que sin duda serán ayudados por las sociedades extranjeras, y que por otra parte se encuentran sumidos en la miseria, se ven faltos de industria o ejercicio que pudieran mantenerlos honradamente y, por fin, llenos de vicios como gente ineducada ni morigerada y sin otro capital que sus brazos y libertad, serán sin duda los mejores resortes en manos del extranjero.⁹⁵

⁹² ANC, *Asuntos Políticos*, 134/14.

⁹³ El capitán pedáneo de Tiguabos, Francisco Solano Soto, ordenó liberar a los negros libres y trató de persuadir a los propietarios de que enviaran fuera de la isla a los dirigentes del complot, evadiendo un costoso proceso judicial, pero su intento no tuvo éxito.

⁹⁴ Informe de Alonso Sánchez, ANC, *Asuntos Políticos*, 134/14.

⁹⁵ Informe fechado en 10 de diciembre de 1837 en ANC, *Gobierno Superior Civil*, 616/19696.

En esta perspectiva se valoraban todos los acontecimientos que tenían lugar en la colonia dado que tanto los embajadores españoles como los espías situados en el Caribe informaban continuamente de conspiraciones, distribución de propaganda y acopio de dinero con el fin de crear intranquilidad en Cuba y lograr sublevaciones de los libres o los esclavos⁹⁶.

LAS REBELIONES DE TRINIDAD

Hacia finales de la década del treinta, una agitación profunda cobró un auge sin precedentes en la zona trinitaria. Dado que la jurisdicción de Trinidad, en lo que respecta a la sección central de la isla, constituía el más importante enclave azucarero y cafetalero del territorio, los desórdenes allí, cualquiera que fuera su naturaleza, alcanzaba una repercusión potencialmente explosiva. La densidad esclavista era apreciable; por ejemplo, poseía cerca de siete mil esclavos en las sesenta fincas censadas de este tipo. Y lo interesante es que más del 50% de los ingenios se habían edificado después de 1804 con un contingente de siervos ascendente al 46% de todos los esclavos ubicados en los fundos. Este foco azucarero reproducía el patrón occidental con dotaciones relativamente grandes; cerca del 80% de los esclavos vivían en núcleos que superaban las noventa personas. Con tal densidad demográfica podía esperarse, como en el caso de Matanzas, que los conflictos adquiriesen una extensión y profundidad considerables.

Al comenzar el año de 1838 estalló uno de esos motines que ponían en movimiento a los espantados vecinos y a la tropa regular. En el mes de enero, durante la noche del día de Reyes, los esclavos del ingenio San Isidro de Manacas acordaron alzarse porque, según uno de los jefes de la conspiración Hilario gangá Armenteros, *no estando bien asistidos por su amo ni en alimentos, ni en vestuario, privándoles de todo recurso para tener conucos en que criar sus cochinos y hasta de tomar guarapo ni tocar el tambor como sucede en todos los ingenios*, tenían que rebelarse.⁹⁷ Esta situación llegó a ser intolerable para la mayor parte de la dotación tal como se desprende de los propios testimonios de los esclavos. José María gangá Armenteros exponía que se sublevaron porque *los blancos castigan mucho y no dan descanso y qué comer*⁹⁸, y lo mismo declaró Evangelista gangá Armenteros y otros más.

Los días festivos de Pascuas se consideraban ideales para iniciar los motines - lo mismo que los domingos- pues en esas fechas se permitía una inusual libertad de movimiento a los siervos. Y así acordó un grupo de los más enérgicos esclavos iniciar el alzamiento en la fecha fijada. Pero por razones desconocidas dilataron la resolución hasta el día 6 de enero en que una nueva negativa del mayoral a autorizar que se tocara tambor hizo brotar la chispa. Encabezados por Baltasar, Clemente, Hilario -todos de nación gangá -, José María congo, Jorge, Paulino y Sixto un total de 29 esclavos de la dotación intentaron sublevar a los demás y matar al mayoral. Este pudo finalmente huir gracias a la providencial ayuda de los negros Julio y Jerónimo, quienes se opusieron al ajusticiamiento; esta conducta costó la vida al primero y numerosas heridas al segundo a manos de sus compañeros enfurecidos.

Con la intención de reunir más gente, o porque ya existía una previa inteligencia para secundar el motín, los alzados se dirigieron al contiguo potrero El Quemado, propiedad también de su amo Juan Bautista Armenteros, donde se unieron a la partida otros 16

⁹⁶ franco, *Revoluciones y conflictos*, pág. 165.

⁹⁷ ANC, *Miscelánea de Expedientes*, 1196/A.

⁹⁸ ANC, *Miscelánea de Expedientes*, 1113/Ad.

siervos. Allí intentaron igualmente ajusticiar al mayoral que salvó la vida gracias a una rápida huida. Incendiaron las casas y ya en grupo de 45 se retiraron hacia las lomas de Pitajones.

Hasta ese momento, el movimiento no parecía otra cosa que la habitual protesta articulada cuando los esclavos querían mejorar sus condiciones de trabajo u obtener algunos derechos, si bien en este caso los intentos de eliminar a los mayores y de destruir las instalaciones de las fincas teñía a la revuelta con rasgos de violencia no usuales para esta forma de resistencia. Las autoridades y los hacendados suponían que el subsiguiente paso de los alzados sería refugiarse en el monte para apalencarse, o bien, mantenerse allí en espera del momento propicio para negociar su retorno a la plantación, luego de obtener la promesa de que se cumpliría con sus demandas. Sin embargo, no ocurrió así. Al siguiente día, la banda bajó de la sierra en dirección al ingenio Santa Isabel, de Pedro Gabriel Sánchez. En el trayecto encontraron a cuatro blancos y un negro quienes, al ver a los amotinados, trataron de escabullirse sin que el anciano José Rodríguez Cuéllar lograra su propósito siendo ejecutado en el acto.

La banda prosiguió su ruta hasta las nueve o diez de la noche en que *entraron en el ingenio de Sánchez a viva fuerza* según relató Hilario gangá. Un testigo excepcional, María Caridad González, esposa del mayoral José Rafael Pérez, describió esa noche de horrores para los blancos:

[...] entraron en la finca los sublevados a tambor batiente y con voces de Viva Armenteros, que sobrecogida y asustada la exponente ya por haberse separado su esposo y ver la finca circundada de aquellos perversos, ya por tener tres niños de tierna edad que favorecer [...] trató de asegurar la puerta del cuarto en que se guarecía con sus hijos y el contramayoral don Vicente Miranda [...] que enseguida se abalanzaron a forcejear la puerta, la que consiguieron desquiciar, viéndose perdidos la deponente con sus hijos y el contramayoral; éste salió por medio de aquella turba de asesinos, los cuales lograron matarlo [...].⁹⁹

Más adelante refiere que los esclavos entraron en el cuarto y trataron de arrebatarse a sus hijos, apartando al mayor de nueve o diez años, a quien el amotinado Jorge mató de un golpe de machete, al tiempo que le aseguraban que no tuviese miedo, *que ellos no mataban mujeres y sí varones*. Le recomendaron enfáticamente que saliera del ingenio pues le prenderían fuego. Al cabo, los sublevados le encargaron también que dijera a los blancos que *eran hombres como ellos y que si hoy Trinidad era de los blancos que mañana sería de ellos*.¹⁰⁰

Antes de incendiar la finca se apoderaron de varias armas de fuego, de alguna ropa y dinero. Allí se le unieron sólo cinco o seis esclavos del ingenio cuya dotación ascendía a la cifra de noventa. Avisados por el mayoral Pérez, la tropa y partidas de vecinos lograron penetrar en la plantación y poner en fuga a los alzados.

Los rebeldes volvieron a las lomas, pero situaron a varios de ellos para que les informaran del movimiento de los soldados. José María congo Armenteros, de la dotación del Sitio de las Cuevas, avisó días más tarde del ataque al Santa Isabel, que la tropa había retornado a la ciudad y que sólo quedaba una pequeña partida custodiando el ingenio de Sánchez. Creyeron entonces los esclavos que había llegado el momento de reiniciar los ataques. Esta vez, los alzados se encaminaron hacia el ingenio Mainicú, de Juan Guillermo Bécquer, invadiendo el fundo el día 12 y destruyendo parte de las instalaciones y la maquinaria con pérdidas que se consideraron de mucha gravedad. Un grupo de siete

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

esclavos se unió a la banda, tras una encarnizada lucha en que resultó muerto un soldado y cinco o seis por parte de los atacantes.

En relación con el número de esclavos que formaban la dotación de estos tres ingenios -alrededor de 500 en total- la incorporación al grupo de amotinados fue escasa. Incluso Crispín congo Armenteros, del potrero El Quemado, decía que las tres mujeres del Mainicú fueron incorporadas por *sus carabelas*, aunque no obligadas a ello, mientras Hilario gangá creía que *éstas fueron más bien por fuerza, no así los varones* que en número de cuatro se les unieron voluntariamente.¹⁰¹ En cambio, varios cimarrones que, desde antes de la sublevación se hallaban en las lomas, se incorporaron de inmediato a la banda.

Quizás esta débil colaboración obligó a los alzados a reconsiderar las acciones futuras. Las batidas constantes que siguieron al ataque del ingenio Mainicú, aconsejaron la conveniencia de que los amotinados se dividieran en grupos más pequeños para eludir la persecución con mayores probabilidades de éxito. Baltasar gangá Armenteros quedó de capitán de uno de ellos. Pero, pese a que la difusión de la sublevación pudo ser contenida, ni la muerte, ni la presentación de algunos de los rebeldes, lo que debilitó el núcleo insurrecto inicial, logró no obstante liquidar totalmente la fuente de la insubordinación.

La preocupación en los vecinos crecía a medida que los esclavos detenidos o presentados a las autoridades declaraban acerca del origen y de los propósitos del movimiento.

Uno de los jefes, Hilario gangá, sin ningún temor declaró que el proyecto tenía el fin de *matar todos los blancos, excepto las hembras [...]destruir e incendiar los ingenios* y que, sin contar con otros auxilios que sus propias fuerzas y recursos, esperaban alcanzar la libertad.¹⁰² José María congo, por su parte, reafirmaba el propósito de liberarse y añadía que para ese fin atacarían la ciudad de Trinidad. Y el joven gangá José María Armenteros decía haber oído *a los negros viejos que se iban a reunir en el monte para guerrear con los blancos, matándolos a todos y ser libres como ellos*.¹⁰³

Declaraciones tan explícitas de un número más o menos amplio de implicados, el hecho de que la insubordinación comprendiese las dotaciones de varias fincas y las sospechas de que una concertación aún mayor entre los esclavos pudiese existir, mantenía a las autoridades en continua vigilancia. La circunstancia de que sólo Hilario gangá, de entre los jefes, había sido capturado infundía un justificado temor ante la probable reorganización de los alzados. Se sabía, por supuesto, que otro de ellos, Jorge, había muerto posiblemente en las lomas. José María congo, del Sitio de las Cuevas, relataba que, estando con el grupo capitaneado por Baltasar gangá en la Cueva del Cigarro, encontró herido al negro Jorge, quien portaba el machete del contramayoral asesinado y se lo entregó afirmando *ya yo no puedo llevarlo, tómallo tú para que te defiendas de los blancos*.¹⁰⁴ En cambio, Juan José y el mismo Baltasar continuaban prófugos.

Las batidas contra los amotinados dispersos prosiguieron en los meses siguientes. El 3 de mayo, el capitán del partido de Río de Ay informaba al gobernador militar de Trinidad acerca de un encuentro con varios cimarrones. Y a pesar de los esfuerzos conjuntos de los vecinos y de la tropa, algunos evadieron el cerco. Aunque el movimiento no se había

¹⁰¹ ANC, *Miscelánea de Expedientes*, 1196/A.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ ANC, *Miscelánea de Expedientes*, 1113/Ad.

¹⁰⁴ ANC, *Miscelánea de Expedientes*, 1196/A.

sofocado por completo, el 14 de mayo se dio por concluida la causa condenando a siete esclavos a ser fusilados por la espalda, entre ellos a Baltasar y Juan José todavía en libertad, así como a penas de presidio para otros más.¹⁰⁵ Sin embargo, la rebelión no fue abatida. Todavía durante el proceso de captura de los amotinados y la sustanciación de la causa se descubrió otra conspiración aún más seria, pues sus jefes eran esclavos urbanos propiedad de algunas autoridades de la región, incluidos importantes regidores de la villa.

El 6 de abril, el pardo libre Tomás Iznaga se presentó al gobernador de Trinidad para delatar una conspiración de vastas proporciones. Según Iznaga, el esclavo Alejandro gangá Roselló le había hablado para que se incorporase al plan. La rebelión debía estallar *el próximo viernes santo, a la hora de la procesión del santo entierro* y los negros de varios ingenios habían convenido en desertar la noche de ese día para reunirse con los de la ciudad, *sorprender el parque de artillería, el cuartel, los guardias del Señor Comandante General y de su Señoría para quitar sus generales a los blancos, matar e incendiar la ciudad por varios puntos.*¹⁰⁶

Ya detenido Alejandro gangá Roselló confirmó lo dicho por Iznaga, aclarando que dos meses antes Esteban criollo, esclavo del coronel Manuel Ussel de Guimbarda, le insistía para que tomara parte en la revolución. En ella también participarían los esclavos fugados del Manacas y otros ingenios del motín de enero; entre éstos Ambrosio, *que es uno de los pocos que quedan de aquel levantamiento, ha venido muchas veces a esta ciudad a verse con Esteban [...] camina de noche y de noche entra teniendo una licencia con otro nombre y figurando otro amo para que no lo cojan las partidas si lo encuentran.*¹⁰⁷

A su vez, Esteban criollo atribuyó a Alejandro la iniciativa del reclutamiento aduciendo que continuamente le hablaba del alzamiento y de la posibilidad de que todos los esclavos de Trinidad fuesen libres *pues ellos no son menos que los negros de Santo Domingo que quedaron con la tierra y echaron a los blancos*. Esteban quedó encargado de concertar con los arrieros negros que, desde los ingenios, venían a diario a la ciudad para que preparasen a los esclavos de las fincas. Pero en éstas, las medidas de seguridad se habían reforzado desde el motín del Manacas - Armenteros; Sebastián gangá, arriero de este ingenio, aseguró a Esteban que era dudoso que su dotación concurriera al levantamiento proyectado, *porque su amo no les permitía salir ni a la taranquela* (sic) a causa del levantamiento allí ocurrido. Otro arriero, Manuel Antonio gangá Campos, del ingenio Ramón(a) Rabo de Zorra, aseguró que Esteban ya tenía involucrados en el plan a las dotaciones de casi todos los ingenios de la comarca menos el suyo, el de Aguas Hediondas y El Goatzalcualco. Días más tarde, Ildefonso ibó Echemendía, arriero de este último ingenio, entregó a Manuel Antonio gangá un papel de Esteban destinado a un negro de la finca - que no mencionó en su descargo - relacionado con el plan de sublevación. Capaz de entenderlo declaró no haberlo leído hasta el sábado 7 de abril y que impuesto de su contenido *determinó entregarlo al señor don Vicente*, administrador del ingenio Rabo de Zorra.

Alertados de que otro levantamiento se estaba organizando, las autoridades, y ante todo los propios hacendados, iniciaron las pesquisas con el empleo, como era habitual, de la intimidación y de los azotes. Entre el 10 y el 12 de abril, los amos organizaron procesos inquisitoriales en sus propias fincas; conducta que preludia los horrores de *La Escalera*. El terror se desató en el ingenio Ramón de María del Carmen Campos, el Manacas - Iznaga de Alejo Iznaga, el Destiladeros de Sebastián Palacios, el Goatzalcualco de Manuel de

¹⁰⁵ Diez fueron condenados a prisión fuera de la isla por diez años y 9 esclavos a trabajar en sus plantaciones con y grillete por 6 y 8 años.

¹⁰⁶ ANC, *Comisión Militar Ejecutiva y Permanente*, 18/9, 2da. pieza.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

Echemendía, el Iguanojo de Rodrigo Valdés Bustos, el Magua y el Corojal, ambos de Pedro Iznaga, cuyas dotaciones suponían implicadas en el plan de rebelión. El número de esclavos de estas fincas en conjunto sobrepasaba la cifra de ochocientos.

De los testimonios recogidos se desprende que, en efecto, la conspiración estaba en marcha y pudo ser abortada sin otro incidente que la muerte del mayoral Turiño a manos de la dotación del potrero Sitio Adentro, propiedad de José Antonio Ponce. Pero parte de los comprometidos pudieron huir al monte y engrosar las bandas cimarrones que constituían un peligro permanente para las plantaciones.

El 12 de setiembre fueron condenados a fusilamiento por la espalda y mutilación de sus cabezas Esteban criollo Guimbarda, Alejandro gangá Roselló, Claudio gangá, Juan de la Cruz Iznaga y Manuel Santa Rosa. Otros treinta recibieron sentencias de diez años de presidio en Melilla.¹⁰⁸

No todos los rebeldes fueron capturados. Hasta el 12 de setiembre de 1846, es decir, casi 8 años después del alzamiento de enero, no se logró localizar a Baltasar gangá en el potrero del Hondón y dar muerte al otro capitán, Juan José mandinga.

El propio Baltasar, un esclavo calesero de cincuenta años, relató sus andanzas:

Que todo el tiempo que ha estado huido lo pasó en la jurisdicción de Sancti Spíritus y Villa Clara hasta el mes de abril de este año que, viniendo a esta jurisdicción, se encontró en los Hondones con el negro Juan José que también anda huido, pasando ambos a La Seiba y habiéndolo dejado a él solo el referido Juan José vino el exponente al sitio del Hondón donde fue aprehendido [...] Que siempre ha estado metido en el monte manteniéndose con las viandas que sembraba y con algunos puercos que solía coger y principalmente con jutías; que el punto donde tenía sus siembras es en rumbo de Villa Clara [...] Que hacía tres días había llegado al Hondón donde, por el día, se escondía en el monte y, por la noche, se bajaba a las casas estando en comunicación con los negros que lo prendieron, los que le daban de comer y la confianza que con ellos tenía fue la causa de que lo prendieran [...].¹⁰⁹

Sentenciado previamente en rebeldía a ser fusilado por la espalda, fue ejecutado el 11 de febrero de 1847 y colocada su cabeza dentro de una jaula *en un palo de bastante altura que se puso en la Loma de los Gallos como punto más visible y que se encuentra a la izquierda de la primera portada* que daba entrada al ingenio Manacas - Armenteros para ejemplo y advertencia de sus compañeros.

Una delación de otro cimarrón aprehendido permitió la localización de la ranchería donde se encontraba Juan José mandinga. Salvador Sánchez, que capitaneaba la partida que efectuó la captura en Palmarejo el 16 de setiembre de 1846, relató con una admiración que no podía ocultar, el fin del rebelde:

No hallo expresiones con qué ponderar a Vuestra Señoría lo valiente del antedicho Juan José; baste decir que yo fui a incorporarme con los cuatro hombres que componían la partida y llevé junto conmigo cuatro hombres más y tres perros; comenzamos a hacer fuego y cada vez que le dábamos decía *No hay cuidado* y por conclusivo le dimos catorce balazos de la cintura arriba y uno le partimos la cabeza de un balazo [...] como ya no tenía lanza nos aproximamos con los machetes que

¹⁰⁸ Al delator, Tomás Iznaga, se le confirió el grado de subteniente de Urbanos Pardos de Trinidad, en premio a sus servicios. *Ibidem.*

¹⁰⁹ ANC, *Miscelánea de Expedientes*, 1114/D.

también lo herimos y él hirió a José María Fuentes y dio otro golpe a Francisco Carpio [...].

Los sucesos de Trinidad reflejaban que, una vez más, se estaba produciendo la confluencia de los movimientos de los esclavos y de los negros libres. Este fenómeno se observaba ya incluso en las confabulaciones y la actividad de la población de color en las ciudades. Las autoridades mismas tendían a mezclar, algunas veces, causas procesales que tenían un origen diferente.

LA CONSPIRACION DE MONZÓN

Alerta siempre el gobierno para cortar cualquier intento de organización de la población criolla o libre, se ordenó a los capitanes de barrio denunciar a los que acostumbraban reunirse o asistían a las llamadas academias de baile. En el curso de una de esas pesquisas se comprobó la existencia de varias asociaciones clandestinas que tenían por objeto aparente la ayuda mutua para sufragar los gastos durante las enfermedades o los costos de los entierros, pero también fines recreativos. Estas sociedades, cuyas curiosas denominaciones de *Habitantes de la Luna* y *Academia de Nuestra Señora de los Dolores*, *Sociedad Dinamarquesa* y otras, coexistían con las destinadas a las prácticas religiosas y al ñañiguismo. Uno de estos entramados clandestinos se descubrió en el popular barrio de Jesús María. A medida que se efectuaban registros en las casas de los implicados se constataba la existencia de sociedades no autorizadas. La sospecha de que éstas escondían fines políticos se reafirmó al conocerse a dos de los implicados, Pilar Borrego y León Monzón, quienes poseían antecedentes de larga data.

Pilar Borrego era subteniente de Bomberos, natural de La Habana y contaba 51 años en el momento de su detención. Había estado desterrado cuatro años en Puerto Rico como consecuencia de su participación en la conspiración encabezada por José Antonio Aponte en 1812.¹¹⁰ Monzón, natural del habanero barrio de Jesús María, era tallista y capitán del Batallón de Morenos Leales y de 54 años. Se encontraron en su casa papeles y folletos comprometedores: las dos proclamas, fechadas en 11 y 13 de abril de 1823, de los Batallones de Morenos y Pardos de la capital respectivamente, que apoyaban el régimen constitucional en España; el folleto *Libertad y Tiranía*, otro titulado *¡Republicanos en Barcelona!*, y una *Recopilación de la M. Catecismo de los APR de 1818* así como la *Constitución Política de la Monarquía Española* editada en la imprenta de Antonio José Valdés durante ese año.¹¹¹ Literatura que demuestra cuan honda y persistente era la convicción democrática en estos sectores.

Acusados de conspirar contra el legítimo gobierno de la Reina, Monzón y Borrego, con otros siete artesanos de color, fueron condenados a cuatro años de presidio en España y destierro perpetuo para todos. Aunque el capitán general calificó el incidente de importancia menor en su correspondencia con la corte, apuntó no obstante el hecho de que ese sector de la población estaba nucleándose en sociedades, lo que constituía una evidente transgresión de la legalidad.

En octubre de ese año, la Reina aprobó la propuesta del gobernador para cerrar las academias de baile de los negros porque *si antes las reuniones de esta clase no han tenido un objeto criminal, la prudencia aconseja ahora alejar todo pretexto de que pudieran valerse los discípulos.*¹¹² El 29 de

¹¹⁰ ANC, *Comisión Militar Ejecutiva y Permanente*, 23/1, primera pieza.

¹¹¹ ANC, *Asuntos Políticos*, 40/21.

¹¹² ANC, cit. 40/28.

noviembre y el 4 de diciembre, en comunicaciones reservadas, la Reina ordenaba una serie de medidas respecto a la población negra y en especial que se ejerciera *la más activa vigilancia sobre las milicias disciplinadas y urbanas de color* autorizándolo para actuar ante cualquier síntoma de deseo de innovaciones en sus cuerpos.¹¹³

Destruídos los núcleos, al parecer más activos, de los promotores de sociedades y de las potencias ñáñigas, las autoridades insulares estaban lejos de suscribir los informes tranquilizadores que periódicamente enviaba al capitán general a la Corte. Los intentos de sublevaciones de Trinidad, la incapacidad para liquidar totalmente la cimarronería, incluso en las zonas pobladas de La Habana y Matanzas, la actividad de los abolicionistas y el evidente renacimiento de la organización de los sectores libres de color impuso a las autoridades insulares una evaluación política del problema. A tal efecto fue requerida la intervención de la Real Audiencia Pretorial de La Habana y de la Real Audiencia de Puerto Príncipe.

La atención principal se dirigió, desde luego, al sector libre. En un informe al gobernador interino de Santiago de Cuba se decía:

No es la esclavitud la que más temible se presenta, esa prodigiosa cantidad de libertos y descendientes de ellos, muchos de ellos ricos y todos más o menos resentidos contra los blancos, esa clase [...] es la que ofrece temores más fundados. Su carácter en general es rencoroso, vengativo y osado y no carecer de cierta sutileza en discurrir y cierta hipocresía exterior con que afecta resignación a lo mismo que detesta con todo su corazón. España debe dar gracias a dos circunstancias que hasta ahora han imposibilitado a la gente libre de color de emprender cosa alguna y son a mi entender la misma inmoralidad y sensualidad de esta clase que la hace dedicarse exclusivamente a los placeres de los héroes que la enervan y tienen envilecida; y la absoluta ignorancia y falta de ilustración que le impiden hacer grandes combinaciones, particularmente políticas.¹¹⁴

A pesar de reconocer estas limitaciones, el informante creía peligroso que el gobierno descartara tomar medidas oportunas que frenasen todo intento de movimiento parciales o insurrecciones más amplias. En su opinión la circunstancia de ser libre había borrado las querellas intestinas que dividían a los negros en la servidumbre y los hacía cifrar en este país sus intereses y esperanzas, por ello opinaba que *esta clase está expedita para conspirar bien sea por seducciones extranjeras, bien por movimientos propios*.¹¹⁵

Sin embargo, la política a seguir no era simple. El fiscal de la Audiencia de Puerto Príncipe opinaba que *sería aún mayor imprudencia acabarse de enajenar la voluntad de la clase libre de color y hasta darla a entender con medidas generales represivas que se sospecha de ella, en lugar de trabajarse por ganarla (ya que por desgracia [...] sea demasiado cierto que no se la puede contar por enteramente parcial y segura en el día) y apartarla cuanto sea posible del lado de la esclavitud*.¹¹⁶ A tal fin creía posible lograr ese objetivo otorgándole concesiones que mejoraran su posición social, en especial *por la facilitación del ingreso gradual de su descendencia en la masa de la población blanca* halagando con ello su amor propio. No obstante, las medidas expuestas tendían a cortar los contactos de las dotaciones con los libres sin aportar una sola iniciativa en la dirección de las concesiones.

¹¹³ ANC, cit. 40/31.

¹¹⁴ El informe está fechado en 22 de octubre de 1839, ANC, *Asuntos Políticos*, 135/15.

¹¹⁵ *Ibíd.*

¹¹⁶ *Ibíd.*, Informe del 4 de abril.

La política de control debía propender a que, durante la semana santa, no se permitiese la concurrencia de los esclavos a las ciudades y pueblos donde era frecuente su contacto con los libres y recordaba que la segunda conspiración de Trinidad en 1838 debía estallar, precisamente, uno de esos días. También las fiestas de la navidad propiciaban esos indeseados contactos. Sugería entonces que se dictase un bando disponiendo que ningún esclavo del campo o de la ciudad pudiese circular después del toque de oración de las tardes y que a los libres se les impidiese reunirse en número mayor de cinco, ratificando la prohibición de salir de las diez de la noche, como estaba establecido. Asimismo recomendaba reducir a una reunión anual las actividades de los cabildos de nación *suprimiéndose asimismo todos los tangos y atabales particulares de entre semana que sólo toleren en los días festivos de ambos preceptos y aún en ellos hasta el toque de oración únicamente de la tarde y dentro de la finca o en paraje muy central del pueblo respectivo.*¹¹⁷ Y llamaba la atención sobre la necesidad de impedir la venta de pólvora, balas y armas de toda especie en las tabernas y bodegones.

En realidad, no se trataba de nuevas regulaciones, pues la mayor parte estaban contenidas en los bandos de buen gobierno desde tiempos atrás. Pero su periódica reiteración da cuenta de las dificultades para su observancia efectiva. Múltiples lazos unían al sector libre con su contraparte en esclavitud: vínculos familiares, parentesco tribal y, no menos importante, continua relación con los procesos productivos y de servicios en que se mezclaban ambos. A pesar de la represión y de una política que en determinados momentos tuvo éxito parcial, nunca pudo imponerse un estricto régimen de castas que frenase relaciones y hasta fusiones entre unos y otros, proceso social en que debe incluirse también a un segmento de los blancos menos favorecidos. Lo mismo ocurrió con la pretensión de mantener en completo aislamiento a las dotaciones rurales de cada plantación.

Lo cierto es que las medidas de control, reforzadas a fines de los años treinta, ya se juzgaban insuficientes para sofocar la agitación del segmento libre de la población de color y de los esclavos. El fiscal de la Audiencia había puesto el dedo en la llaga al reclamar que se abriesen vías pacíficas que posibilitaran la realización de algunas de las demandas más anheladas por ellos sin que tales concesiones hicieran peligrar la estabilidad del sistema. El gobierno trató entonces de articular, en difícil equilibrio, la represión y el *buen trato* de que resultó, entre otras medidas el nuevo reglamento para los esclavos de 1842.¹¹⁸

A corto plazo, la nueva política dio pocos frutos. Entre 1839 y 1845 los negros pusieron en tensión el orden y el funcionamiento mismo del sistema. En realidad, la actividad subversiva no había cesado siquiera después del descalabro de la gran sublevación de 1825. Los motines en las plantaciones y los proyectos de alzamiento se sucedían sin tregua y, entre los negros libres, la agitación era también visible hasta el punto de que la vigilancia descubría a cada paso nuevos síntomas de inquietud y descontento. A la situación se añadía un ingrediente muy temido como era la creciente colaboración entre esclavos y libres en los proyectos descubiertos al nacer y en las revueltas ahogadas en sangre.

Dos grandes rebeliones ocurridas en marzo y noviembre de 1843 en el centro azucarero de Matanzas pusieron de manifiesto una vez más la capacidad de organización de los esclavos. El primero de ellos estalló en la noche del 26 de marzo en el ingenio Alcancía; unos cien esclavos de ambos sexos, al son de sus tambores, armados de machetes y palos salieron al camino para dirigirse a los ingenios circundantes *La Luisa, Trinidad, Las Nieves* y

¹¹⁷ Vid también Manuel Barcia, *Con el látigo de la ira, Legislación, represión y control en las plantaciones cubanas, 1790-1870*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2000.

¹¹⁸ Reproducido en Fernando Ortiz, *Los negros esclavos*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, págs. 439-452.

el cafetal *Moscuí* con el fin de engrosar sus filas. Fortalecidos así se encaminaron al pueblo de Bemba donde un contingente de esclavos trabajaba en el almacén del ferrocarril, una parte de los cuales se les unió. Las autoridades estimaron que 465 personas conformaron el grupo rebelde.

En el transcurso del levantamiento, sofocado el día 28, los esclavos ejecutaron a 7 hombres, incluso a los contramayorales Domingo congo, Jacinto brícamo y José María congo por oponer resistencia a la revuelta, e hirieron a seis más. Contrasta este número con los muertos a consecuencia del alzamiento: 8 fusilados y más de 120 masacrados durante la persecución.¹¹⁹

Pocos meses más tarde se repetía un movimiento similar. El domingo 5 de noviembre se alzaba la dotación del ingenio Triunvirato. Agrupados hombres y mujeres salieron al camino para visitar los ingenios vecinos Acana, San Miguel, La Concepción y San Lorenzo para incorporar nuevas fuerzas. Copados en el San Rafael fueron abatidos con el resultado de 56 muertos, 17 heridos y cerca de 70 prisioneros. Fueron condenados a fusilamiento ocho de los presos, Fermina entre ellos - una lucumí con larga trayectoria de cimarrona - y tres más que estaban prófugos. El tribunal obró con suma dureza, tal vez bajo los efectos de que se trataba de una segunda sublevación de gran magnitud en muy corto tiempo y en la misma región, pues condenó además a que fuesen fusilados dos esclavos de las dotaciones de Acana, Concepción y San Miguel como escarmiento.¹²⁰

A diferencia de la rebelión de Alcancía, en ésta no se detectó la inquietante colaboración de negros ni mulatos libres, fenómeno que ya constituía una de las características permanentes de las grandes revueltas. Todavía a principios de diciembre cuando Polonia, negra esclava del hacendado Esteban Santa Cruz de Oviedo, denunció otra conspiración en varios ingenios con el *único y detestable objeto del incendio*, en las próximas pascuas de todas las propiedades por *ocasionar la muerte a sus dueños y el exterminio y desolación de todo el que se opusiese a tan bárbaro plan*,¹²¹ las autoridades no detectaron la participación de personas libres.

La frecuencia de alzamientos y conspiraciones durante los años de 1842 y 1843 avivaron el miedo que ninguna medida, ni la existencia de numerosas fuerzas armadas en el territorio podía debilitar. Es el temor más profundo el que nutre la brutalidad de la represión subsiguiente: 16 esclavos fusilados y mutiladas sus cabezas y otros 20 condenados a diez y cuatro años de presidio con grillete y ramal. Sanciones muy severas para acusados sólo de conspirar, pues el movimiento fue desarticulado antes de nacer.

Los procedimientos expeditivos, al margen de la precaria justicia institucionalizada, darán la tónica de las investigaciones ulteriores que, como un reguero de pólvora, se vuelcan sobre las dotaciones de los ingenios en Matanzas, la sección oriental de La Habana y la occidental del departamento central de la isla. La delación de Polonia abre una etapa dramática para la población de color de Cuba y su recuerdo constituirá un símbolo del horror inherente a la esclavitud y la dominación colonial, porque *La Escalera* es, ante todo, un reflejo magnificado de los mecanismos brutales operantes en todo sistema esclavista.

Las múltiples causas abiertas por la Comisión Militar y Ejecutiva Permanente suman miles de folios y describen, con particular minuciosidad, cada acto, cada pensamiento, cada palabra imprudente de los esclavos de las plantaciones y de los libres de color a ellos

¹¹⁹ ANC, *Comisión Militar y Ejecutiva Permanente*, 29/5, *tercera pieza*.

¹²⁰ ANC, *Ibidem*, 30/3.

¹²¹ Acta del consejo fechada a 21 de diciembre de 1843 en ANC, *Gobierno Superior Civil*, 948/33527.

emparentados o vinculados por lazos de amistad. Más de 3 000 personas, entre ellas 96 blancos, sufrieron a consecuencia de las pesquisas inquisitoriales y de su extremado rigor da cuenta el número de fallecidos como resultado del castigo físico y de las condiciones pésimas en las prisiones.

Un estimado de la época registra el resultado del proceso: 78 ejecutados, 328 condenados a presidio por diez años, 652 de uno a ocho años y otros 312 a prisión entre uno y seis meses. A no menos de 430 negros y mulatos libres se les envió al destierro por considerar peligrosa su residencia en la isla, aunque ninguna culpa se les comprobó.¹²²

El gobierno insular adujo para justificar la escalada de encarcelamientos, prisiones ilegales y bestiales castigos desatada desde el mes de diciembre de 1843 que disponía de datos fidedignos acerca de una vasta conspiración dirigida por negros y mulatos libres para eliminar a la población blanca, liberar a los esclavos y constituirse en poder. Contemporáneos a los sucesos y, posteriormente, algunos historiadores han negado la veracidad de esta tesis, argumentando que la llamada *Conspiración de La Escalera* no fue otra cosa que una manipulación de las autoridades con el fin de frenar la ola de alzamientos de los esclavos y de liquidar a los elementos más activos y prominentes de la población libre de color.

Investigaciones recientes¹²³ han demostrado, por el contrario, que sí existían núcleos conspirativos en las ciudades y proyectos de alzamiento más o menos coordinados en una amplia zona del occidente de la isla. Todavía se desconoce si, como afirmaban las autoridades, las personas libres de color llegaron a constituir un centro director único de ambos movimientos, pero las evidencias documentales validan la existencia de varias redes conspirativas de esclavos y libres trabajando en el mismo lapso de tiempo.

Por otra parte, la actividad desplegada por unos y por otros en el período histórico anterior respalda la creencia de que estos sectores habían alcanzado un nivel organizativo, una experiencia de lucha y una conciencia clara de sus intereses y, en consecuencia, estaban en condiciones de plantearse objetivos más ambiciosos. Desde este punto de vista, *La Escalera* resume más de cincuenta años de ensayos, descalabros y victorias parciales en la lucha de los esclavos por su libertad y de la población libre de color por la igualdad civil tan fieramente anhelada.

¹²² Vid. Vidal Morales y Morales, op. Cit., I, pág. 327.

¹²³ El estudio más completo, hasta hoy, de La Escalera, es el de Robert Paquette, *Sugar is Made with Blood. The Conspiracy of La Escalera and the Conflict between Empires over Slavery in Cuba*. Middletown, Wesleyan University Press, 1988. Vid. además, Rodolfo Sarracino, *Inglaterra, sus dos caras en la lucha cubana por la abolición*, La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1989.